Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

V

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1797
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 099

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Fünfter Band.

1797.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Fünften Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des ersten Hefts.

I. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Abtheilung. Von Prof. Fichte. S. 1.

II. Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. 50.

III. Annalen des Philosophischen Tons. Erstes Stück. Probe einer Recension im wehmüthigen Tone. Von Prof. Fichte. 67.

Verbesserungen.

S. 18, Z. 4 v. u. Speculation st. Speculationen
S. 29, Z. 6 Ein Comma nach Gesetze,
— — — 7 Ein Comma nach Mechanismus,
S. 56, Z. 7 v. u. diesen Wissenschaften st. dieser Wissenschaft
S. 87, Z. 5 anerkenne st. erkenne

I.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Vorerinnerung.

Baco de Verulamio.

De re, quae agitur, petimus, ut homines, eam non opinionem, sed opus esse, cogitent, ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre wurde durch eine geringe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur seit der Erscheinung der Kantischen Kritiken

sehr bald überzeugt, daß diesem großen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mislungen sey; indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde. Der Verfasser glaubte das letztere zu wissen; er beschloß, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluß nicht aufgeben. Ob es ihm besser gelingen werde, sich seinem Zeitalter verständlich zu machen, wird die Zeit lehren. Auf jeden Fall weiß er, daß nichts wahres und nützliches, was einmal in die Menschheit gekommen, verloren geht; gesetzt auch, erst die späte Nachkommenschaft wisse es zu gebrauchen.

Durch meinen akademischen Beruf bestimmt, schrieb ich zunächst für meine Zuhörer, wo ich es in meiner Gewalt hatte, mündlich so lange zu erklären, bis ich verstanden war.

Es gehört nicht hieher, zu bezeugen, wie viele Ursache ich habe, mit diesen zufrieden zu seyn, und von sehr vielen unter ihnen die beßten Hoffnungen für die Wissenschaft zu hegen. Jene Schrift ist auch auswärts bekannt worden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urtheil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gele-

sen, oder gehört, außer von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen, und die allgemeine Bezeugung, daß man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sey, wie auch, daß man sie nicht verstehe. Was das letztere betrifft, so will daran ich alle Schuld allein haben, bis man etwa anderwärts her mit dem Innhalte meines Systems bekannt ist, und finden möchte, daß es dort denn doch so ganz unvernehmlich nicht vorgetragen ist; oder ich will sie auch ganz unbedingt und auf immer auf mich nehmen, wenn dem Leser dadurch Lust gemacht werden kann, auf die gegenwärtige Darstellung, in welcher ich mich der höchsten Klarheit befleißigen werde, einzugehen. Ich werde diese Darstellung fortsetzen, so lange ich nicht überzeugt bin, daß ich ganz vergebens schreibe. Vergebens aber schreibe ich, wenn niemand auf meine Gründe eingeht.

Noch bin ich folgende Erinnerungen den Lesern schuldig. Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, daß mein System kein anders sey als das Kantische: das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine große Auctorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze außer ihr selbst zu suchen; sondern um die Wahrheit zu sagen, und gerecht zu seyn.

Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können. Kant ist bis jetzt, einen neuerlich gegebenen Wink abgerechnet, den ich tiefer unten bezeichnen werde, ein verschloßnes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte.

Meine Schriften wollen Kant nicht erklären, oder aus ihm erklärt seyn; sie selbst müssen für sich stehen und Kant bleibt ganz aus dem Spiele. Es ist mir — daß ich es gerade heraus sage — nicht um Berichtigung, und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, mögen sie Antikantisch oder Kantisch heißen, es ist mir um ihre gänzliche Ausrottung, und die völlige Umkehrung der Denkart über diese Punkte des Nachdenkens zu thun, so daß in allem Ernste, und nicht bloß so zu sagen, das Object durch das Erkenntniß-Vermögen, und nicht das Erkenntniß-Vermögen durch das Object gesetzt und bestimmt werde. Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgend einer Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen; es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen, oder widerlegt werden; man muß es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

„Wenn dieses System wahr seyn sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen," ist hier nichts gesagt:

denn es ist meine Meinung gar nicht, daß bestehen solle, was durch dasselbe widerlegt ist.

„Ich verstehe diese Schrift nicht," bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständniß für höchst uninteressant, und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studirt zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lection, sondern, nachdem Kant nicht verstanden worden, etwas dem Zeitalter ganz neues.

Tadel ohne Gründe sagt mir weiter nichts, als daß diese Lehre nicht gefalle, und dieses Geständniß ist abermals äußerst unwichtig; es ist gar nicht die Frage davon, ob es euch gefalle oder nicht, sondern ob es bewiesen sey? Ich werde in dieser Darstellung, um die Prüfung nach Gründen zu erleichtern, allenthalben hinzufügen, wo das System angegriffen werden müßte. Ich schreibe nur für solche, in denen noch innerer Sinn wohnt für die Gewißheit oder Zweifelhaftigkeit, für die Klarheit oder Verworrenheit ihrer Erkenntniß, denen Wissenschaft und Ueberzeugung etwas gilt, und die von einem lebendigen Eifer getrieben werden, sie zu suchen. Mit denjenigen, die durch langwierige GeistesKnechtschaft sich selbst, und mit sich selbst ihr Gefühl für eigene Ueberzeugung, und ihren Glauben an

die Ueberzeugung Anderer verloren haben, denen es Thorheit ist, daß jemand selbstständig Wahrheit suchen solle, die in den Wissenschaften nichts erblicken, als einen bequemern BrodErwerb, und vor jeder Erweiterung derselben, als vor einer neuen Arbeit, erschrecken, denen kein Mittel schändlich ist, den Verderber des Gewerbes zu unterdrücken — mit ihnen habe ich nichts zu thun.

Es würde mir leid seyn, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, daß sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indeß das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschloßne Wuth hierhin und dorthin gerissen wird.

Einleitung.

1.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres; ist die erste Foderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung, wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiednen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewußtseyns, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nämlich erscheinen uns als völlig abhängig von unsrer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, daß ihnen etwas außer uns, ohne unser Zuthun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt seyn soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellungen gebunden. In der Erkenntniß halten wir uns, was ihren Innhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftiger Weise nicht die Frage entstehen: warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders: denn indem gesetzt wird, sie seyen von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abgewiesen; sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders seyn.

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung; innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach — daß ich es mit andern Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das so eben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand läugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zuthun bestimmt seyn sollende Wahrheit bezogen, im Bewußtseyn vorkommen. Ein solcher läugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er abläugnete, und kein Abläugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sey völlig unbeantwortlich, wir seyen über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit, und müßten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig.

Er wird am beßten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unsern Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sey überhaupt, oder sie sey außer dem Angegebnen auch noch mit, etwas anders. Ihm würde leicht nachzuweisen seyn, daß von jeher, von allen Kennern, gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe, daß, wenn dieses Wort etwas bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen an sich unfruchtbaren Streit über ein Wort uns einzulassen nicht Willens sind, so haben wir an unserm Theile diesen Namen schon längst Preiß gegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, Wissenschaftslehre genannt.

2.

Nur bei einem als zufällig Beurtheilten, d. h. wobei man voraussetzt, daß es auch anders seyn könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt seyn soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Fra-

ger ein Zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannichfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, in wiefern sie dies sind, einander entgegen gesetzt, aneinander gehalten, und so das erstere aus dem letztern erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Object liegt sonach nothwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer, und ihrer Thatsachen des Bewußtseyns, und also der innern Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unsrer Schlußfolge ist die bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei diesem Ausdrucke, wenn er ihn braucht, sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserm guten Rechte, daß wir in obi-

ger Beschreibung der Philosophie nichts anders als das angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müßte sonach, wenn diese Bedeutung nicht statt finden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geläugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

3.

Das endliche VernunftWesen hat nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahiren, das heißt, das in der Erfahrung Verbundne durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wornach unsere Erkenntniß sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem erstern, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahirt von ihrem Verhältniß zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letztern, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahirt da-

von, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus.

Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letztern, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz läugnen, so hätte er zu erweisen, entweder, daß es noch einen andern Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraction gebe, oder daß in dem Bewußtseyn der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandtheile vorkommen.

Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, daß dasjenige, was Intelligenz seyn soll, unter einem andern Prädicate im Bewußtseyn wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraction hervorgebrachtes sey; es wird sich aber doch zeigen, daß das Bewußtseyn derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraction bedingt ist.

Es wird gar nicht geläugnet, daß es wohl möglich sey, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Syste-

me ein Ganzes zusammen zu schmelzen, und daß diese inconsequente Arbeit wirklich sehr oft gethan worden: aber es wird geläugnet, daß bei einem consequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seyen.

4.

Zwischen den Objecten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung das Object dieser Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu seyn scheint — zwischen dem Object des Idealismus und dem des Dogmatismus ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewußtseyn überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewußt bin, heißt Object des Bewußtseyns. Es giebt dreierlei Verhältnisse dieses Objects zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Object als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zuthun derselben vorhanden: und, im letztern Falle, entweder als bestimmt, auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Daseyn nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältniß kommt zu einem lediglich Erdichteten, es sey ohne Zweck, oder mit Zweck, das

zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken; z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahire ich nun von dem Gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Object einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urtheil nach abhangen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objecte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genothigt, mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir ein Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Daseyn aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich *) das Object des Idealismus. Das Object dieses Systems kommt sonach als etwas reales wirklich im Bewußtseyn vor; nicht als Ding an sich, wodurch der Idealismus

*) Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als Dinges an sich zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich: ich nehme ihn daher jetzt auf, weil ich nicht einsehe, wen ich zu schonen hätte.

aufhören würde zu seyn was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als Ich an sich: nicht als Gegenstand der Erfahrung, denn es ist nicht bestimmt, sondern wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung erhabenes.

Das Object des Dogmatismus im Gegentheil gehört zu den Objecten der ersten Classe, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung, und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts anders, als das mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts anders ausgegeben werden. Der Dogmatiker will zwar jenem Dinge an sich Realität, das heißt, die Nothwendigkeit als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Object des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, daß es, nicht als Erklä-

rungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, und dieses System selbst in einen Theil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewußtseyn nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts anders gelten kann, als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet.

Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Daß das Object jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfodert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, daß es einem Systeme zum Nachtheil gereichen solle. Warum jenes Object noch überdies auf eine besondere Weise im Bewußtseyn vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem so eben Behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Ueberzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäß, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewußtseyn in einer freien Handlung des Geistes läugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen

Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewußtseyn dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln, und dann vom Objecte abstrahiren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genöthigt werden, dieses zu thun, und wenn er es auch vorgiebt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig, und wie gefodert werde, dabei verfahre. Mit einem Worte, dieses Bewußtseyn kann keinem nachgewiesen werden; jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, daß das Ding an sich eine bloße Erdichtung sey, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie misverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des andern; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu

seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem andern Sinne *).

Zuförderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letztern voraus, daß er seinen

*) Daher kommt es, daß Kant nicht verstanden worden, und die Wissenschaftslehre keinen Eingang gefunden hat und ihn wohl so bald nicht finden wird. Das Kantische System, und das der Wissenschaftslehre sind, nicht in dem gewöhnlichen unbestimmten, sondern in dem so eben angegebenen bestimmten Sinne des Worts idealistisch, die modernen Philosophen aber sind insgesammt Dogmatiker, und sind festiglich entschlossen, es zu bleiben. Kant ist bloß darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum Dogmatiker zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen läßt, ist diesen Weltweisen nothwendig unausstehlich. Die schnelle Verbreitung der Kantischen Philosophie, nachdem sie gefaßt worden, wie sie gefaßt wurde, ist nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern von der Seichtigkeit des Zeitalters. Theils ist sie in dieser Gestalt die abentheuerlichste Misgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden, und es macht dem Scharfsinn ihrer Vertheidiger wenig Ehre, daß sie dies nicht einsehen: theils läßt sich leicht nachweisen, daß sie nur darum sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Speculationen über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestäts-Briefe versehen glaubte, des beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen.

Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtseyn nachzuweisen vermag. Das Factum, als solches, muß ihm auch der Dogmatiker zugeben; denn außerdem macht er sich aller fernern Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Princip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines andern, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserm Bewußtseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seyen. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unsrer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder consequente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist; er läugnet nicht das Factum des Bewußtseyns, daß wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig, aber er erweist aus seinem Princip die Falschheit dieser Aussage. — Er läugnet die Selbstständigkeit des Ich, auf welche der Idealist bauet, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Product der Dinge, zu einem Accidens der Welt; der consequente Dogmatiker ist nothwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit, und Selbstständigkeit des Ich,

könnte er widerlegt werden; aber gerade das ists, was er läugnet.

Eben so wenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Princip des Dogmatikers, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Vertheidiger desselben selbst zugeben muß, keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, abläugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre, es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die nothwendige Inconsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stätigen Uebergang von der Materie zum Geiste,

oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heißt, einen stätigen Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, voraussetzt, müßte derjenige nachweisen, der das so eben Behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in speculativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werthe zu seyn scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht — und es ist ja so leicht einzusehen, — bewegen möge, das eine dem andern vorzuziehen, und wie es komme, daß nicht der Scepticismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich nothwendig stellen muß, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und

in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zuthun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, als daß er sich vorstellen müsse, er sey frei, und es seyen außer ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedanken; es muß etwas hinzu gedacht werden, das der Vorstellung unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit andern Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur, mit einem andern verbunden, etwas, und für sich nichts. Diese Nothwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende.

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbstständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbstständigkeit beider selbst, bei einander bestehen. Nur eines kann das Erste, anfangende, unabhängige seyn: das, welches das zweite ist, wird nothwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein EntscheidungsGrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines

Gliedes in der Reihe, wohin allein VernunftGründe reichen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein bsolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkühr, und da der Entschluß der Willkühr doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers, ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das für uns selbst. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun giebt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unsers Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei HauptGattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbstständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannichfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewußtseyn. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen, den Glauben an die Selbstständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst

bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die AußenWelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich, und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also, mittelbarer Glaube an ihr eignes zerstreutes, und nur durch die Objecte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben, an die Dinge, auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affecten erklären, die sich in die Vertheidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Innern selbst

etwas ist, das es mit dem Angreifer hält; er vertheidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegentheil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer gewissen NichtAchtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt, und als irrig abgelegt hat; indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurch geht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inconsequenz seines Systems zeigen, wovon wir sogleich reden werden: man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er eine Lehre nicht ruhig und kalt zu

hören und zu prüfen vermag, die er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man gebohren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den schon gemachten Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angebohrne Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zu Grunde gegangen ist.

6.

Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er soll die Vorstellung erklären, und macht sich anheischig, sie aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich zu machen. Nun darf er, was das unmittelbare Bewußtseyn über die erstere aussagt, nicht abläugnen. — Was sagt es denn nun über sie aus? Es ist nicht meine Absicht hier in Begriffe zu fassen, was sich nur innerlich anschauen läßt, noch dasjenige zu erschöpfen, für dessen Erörterung ein großer Theil der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Ich will bloß ins

Gedächtniß zurückrufen, was jeder, der nur einen festen Blick in sich geworfen, schon längst gefunden haben muß.

Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst zu*; und dieses sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seyns, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst*; und nur in wie fern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Object: was heißt denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Object eine bloße Erdichtung ist; oder sie sind ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirkliches seyn soll; *und ich sehe, jenem Hervorbringen, diesem Seyn, zu*. Sie sind in mir, nur in wie ferne ich ihnen zusehe: Zusehen, und Seyn, sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei seyn: aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für* welche es sey: da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetztseyn, als Intelligenz, ist das, für

welches sie sey, schon mit gesetzt. Es ist sonach in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zusehens, des Reellen, und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch) da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetztseyn) zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke giebt.

Diese Natur der Intelligenz überhaupt, und ihre besondern Bestimmungen, will der Dogmatismus durch den Satz der Causalität erklären, sie soll Bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe seyn.

Aber der Satz der Causalität redet von einer reellen Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des Wirkenden geht über auf ein Anderes, außer ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn für eine mögliche Intelligenz außer ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst liegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurch gehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in der-

selben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwirkung das höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigner Kraft, und nach den Gesetzen seiner eignen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze wie in der Reihe des bloßen Mechanismus sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seyns in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung überhaupt etwas zu seyn: aber es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Seyn: ein Seyn für eine mögliche Intelligenz außer demselben. Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr sie nicht als ein Erstes Absolutes hinzudenkt; deren Verbindung mit jenem von ihr unabhängigem Seyn zu erklären, euch schwer ankommen möchte. — Die Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, einfach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt werden sollte. Den Uebergang vom Seyn zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht, noch können sie es thun; denn in ihrem Princip liegt lediglich der Grund eines Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt.

Diesen Sprung suchen sie auf mancherlei Weise zu verbergen. Der Strenge nach — und so verfährt der consequente Dogmatismus, der zugleich Ma-

terialismus wird — müßte die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Product, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn.

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen abgesonder-tes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie an-führen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Ver-nunftwidrigkeit desselben begreiflich. Der Zusammen-klang, und die Harmonie, ist nicht in den Instrumen-ten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das Mannichfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie über-haupt nicht.

Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verweh-ren, eine Seele, als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe Postulirte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechsel-Wir-kung, der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, statt findet. Um das Un-denkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende

Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraussetzen wollen, daß durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das einwirkende Ding sollte so seyn, daß seine Einwirkungen Vorstellungen würden, etwa wie im Berkleyschen Systeme Gott; (welches System ein Dogmatisches, und keineswegs ein Idealistisches ist.) Hierdurch sind wir um nichts gebessert; wir verstehen nur mechanische Einwirkung, und es ist uns schlechthin unmöglich, eine andere zu denken; jene Voraussetzung also enthält bloße Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. Oder die Seele soll von der Art seyn, daß jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung würde. Aber hiemit geht es uns eben so, wie mit dem ersten Satze; wir können ihn schlechterdings nicht verstehen.

So verfährt der Dogmatismus allenthalben, und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen, und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, wie das vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum.

Der Dogmatismus kann sonach sein Princip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen, aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu Erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach auch von Seiten der Speculation angesehen, gar keine Philosophie; sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig.

Das hier Aufgestellte wird es nicht mit den Einwürfen des Lesers zu thun haben, denn es ist schlechterdings nichts dargegen aufzubringen, wohl aber mit der absoluten Unfähigkeit Vieler, es zu verstehen. Daß alle Einwirkung mechanisch sey, und daß durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, läugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit, und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsre ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründet, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des NaturMechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige welche in ihrem Geiste gezogen ist. Die Vorstellung wird ihnen

zu einer Art vom Dinge; eine sonderbare Täuschung, von welcher wir bei den berühmtesten Philosophischen Schriftstellern Spuren finden. Für diese ist der Dogmatismus ausreichend; für sie giebt es keine Lücke, weil die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht da ist. — Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefaßt wird.

Auch verstößt die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unsers Zeitalters; welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng seyn im Folgern, es sey in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Theil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt: Alle Dinge sind durch die Natur-Nothwendigkeit bestimmt, nun hangen unsre Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die

NaturNothwendigkeit bestimmt, und unsre Meinung von der Freiheit unsers Willens ist Täuschung; so ist ihnen dies ungemein verständlich, und einleuchtend, unerachtet kein MenschenVerstand darinnen ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muß erinnern, daß die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart, weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.

7.

Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewußtseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig, und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes, und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Seyn, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer WechselWirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in WechselWirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas

Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden, bestimmte Vorstellungen; die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt, u. s. w. welche bekanntermaßen im Bewußtseyn vorkommen. Aber von einem Unbestimmten läßt sich nicht bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin mußte jenes zum Grunde gelegtes Handeln der Intelligenz, ein bestimmtes Handeln seyn, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst, und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese seyn: die Intelligenz handelt; aber sie kann vermöge ihres eignen Wesens, nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend, die Gesetze des Handelns: also es giebt nothwendige Gesetze der Intelligenz. — Hiedurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. In wie

fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische, oder auch der transscendentale. Ein transscendenter Idealismus würde ein solches System seyn, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.

Die anzunehmenden HandelnsGesetze der Intelligenz machen selbst, so gewiß sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet seyn sollen, ein System aus, das heißt: daß die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, läßt sich weiter erklären, und daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte HandelnsWeise hat; und das letztere läßt sich abermals erklären aus einem einzigen GrundGesetze. Sie giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres nothwendiges Handeln, oder Vorstellen. Z. B. Das Gesetz der Causalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehrern Weisen der Verbindung des Mannichfaltigen, und läßt sich aus dem GrundGesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des Mannichfaltigen läßt sich, so wie das Man-

nichfaltige selbst, abermals aus höhern Gesetzen ableiten.

Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der nothwendigen Handelns-Weisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den Grund-Gesetzen der Intelligenz ab, und läßt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unsrer Vorstellungen allmählig entstehen: oder er faßt diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objecte angewendet werden, also auf ihrer tiefsten Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorieen) irgend woher auf, und behauptet nun; durch diese würden die Objecte bestimmt und geordnet.

Dem Kritiker von der letzten Art, der die angenommenen Gesetze der Intelligenz nicht aus dem Wesen derselben ableitet, woher mag ihm doch auch nur die materielle Kenntniß derselben, die Kenntniß, daß es gerade diese sind, das Gesetz der Substantialität, der Causalität, herkommen? Denn ich will ihn noch nicht mit der Frage belästigen, woher er wisse, daß es bloße immanente Gesetze der Intelligenz sind. Es sind die Gesetze die unmittelbar auf die Objecte angewandt werden: und er kann sie nur durch Abstraction von diesen Objecten, also nur aus der Erfahrung geschöpft

haben. Es hilft nichts, wenn er sie etwa durch einen Umweg aus der Logik hernimmt; denn die Logik selbst ist ihm nicht anders, als durch Abstraction von den Objecten entstanden, und er thut nur mittelbar, was unmittelbar gethan uns zu merklich in die Augen fallen würde. Er kann daher durch nichts erhärten, daß seine postulirten DenkGesetze wirklich DenkGesetze, wirklich nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind: der Dogmatiker behauptet gegen ihn, es seyen allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben, und es läßt sich nicht einsehen, warum wir der unbewiesenen Behauptung des einen mehr Glauben zustellen sollten, als der unbewiesenen Behauptung des andern. Es entsteht bei diesem Verfahren keine Einsicht, daß, und warum die Intelligenz gerade so handeln müsse. Zur Beförderung einer solchen müßte in Prämissen etwas aufgestellt werden, das nur der Intelligenz zukommen kann, und aus jenen Prämissen müßten vor unsern Augen jene DenkGesetze abgeleitet werden.

Besonders sieht man bei diesem Verfahren nicht ein, wie denn das Object selbst entstehe; denn, wenn man auch dem Kritiker seine unbewiesenen Postulate zugeben will, so wird durch sie doch nichts weiter als die Beschaffenheiten und Verhältnisse des Dinges erklärt; daß es z. B. im Raume sey, in der Zeit sich äußere, seine Accidenzen auf etwas Substantielles bezogen werden müssen, u. s. w. Aber woher denn

das, welches diese Verhältnisse und Beschaffenheiten hat; woher denn der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird? In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und ihr habt übel nur ärger gemacht.

Wir wissen es wohl; das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anders, als — alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammen gefaßt, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding; das Object ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesammte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen. Aber das kann der Kritiker nach der angegebenen Methode, auch nur versichern; und es ist sogar ein Geheimniß, woher er selbst es weiß, wenn er es weiß. So lange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen läßt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, daß man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer getheilten Gesetzmäßigkeit handeln lasse.

Ein solcher Idealismus ist sonach unerwiesen, und unerweislich. Er hat gegen den Dogmatismus keine andere Waffen, als die Versicherung, daß er recht habe; und gegen den höhern vollendeten Kriticismus keine andere, als ohnmächtigen Zorn, und die Behauptung,

daß man nicht weiter gehen könne, die Versicherung, daß über ihn hinaus kein Boden mehr sey, daß man von da an ihm unverständlich werde, und dergleichen; welches alles gar nichts bedeutet.

Endlich werden in einem solchen Systeme nur diejenigen Gesetze, nach welchen durch die lediglich subsumirende Urtheilskraft nur die Objecte der äußern Erfahrung bestimmt werden, aufgestellt. Aber dies ist bei weitem der kleinste Theil des VernunftSystems. In dem Gebiete der praktischen Vernunft und der reflectirenden Urtheilskraft tappt daher dieser halbe Kriticismus, da es ihm an der Einsicht in das ganze Verfahren der Vernunft fehlt, eben so blind herum, als der bloße Nachbeter, und schreibt, eben so unbefangen, ihm selbst völlig unverständliche Ausdrücke nach *).

*) Ein solcher kritischer Idealismus ist von Herrn Prof. Beck in seinem Einzig möglichen Standpunkte u. s. w. aufgestellt worden. Unerachtet ich nun in dieser Ansicht die oben gerügten Mängel finde, so soll mich dies doch nicht abhalten, dem Manne, der aus der Verworrenheit des Zeitalters selbstständig sich zur Einsicht erhoben, daß die Kantische Philosophie keinen Dogmatismus, sondern einen transscendentalen Idealismus lehre, und daß nach ihr das Object weder ganz noch halb gegeben, sondern gemacht werde, die gebührende Hochachtung öffentlich zu bezeugen, und es von der Zeit zu erwarten, daß er sich noch höher erhebe. Ich halte die angeführte Schrift für das zweckmäßigste Geschenk, das dem Zeitalter gemacht werden

Die Methode des vollständigen transscendentalen Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem andern Orte ganz klar auseinander gesetzt *). Ich kann mir nicht erklären, wie man jene Auseinandersetzung nicht habe verstehen müssen; genug es wird versichert, man habe sie nicht verstanden.

konnte, und empfehle sie denen, welche aus meinen Schriften die Wissenschaftslehre studiren wollen, als die beste Vorbereitung. Sie führt nicht auf den Weg dieses Systems; aber sie zerstört das mächtigste Hinderniß, das denselben so Vielen verschließt. — Man hat sich durch den Ton jener Schrift beleidigt finden wollen, und noch neuerlich fodert ein wohlfürnehmer Rec. in einem berühmten Journale mit deutlichen Worten crustula, elementa velit ut discere prima; ich für meine Person finde ihren Ton nur noch zu milde: denn ich sehe wahrhaftig nicht ein, welchen Dank man gewissen Schriftstellern noch dafür haben soll, daß sie ein Jahrzehend, und drüber, die geistvollste und erhabenste Lehre verwirrt, und herabgewürdigt, und warum man sich erst ihre Erlaubniß erbitten solle, um recht haben zu dürfen. — Wegen der Eilfertigkeit, mit welcher derselbe Schriftsteller in einer andern Gesellschaft, für welche er viel zu gut ist, über Bücher herfährt, von denen sein eigenes Gewissen ihm sagen mußte, daß er sie nicht verstehe, und daß er doch nicht recht wissen könne, wie tief die Sache gehen möge, kann ich ihn nur um sein selbst willen bedauern.

*) In der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. Weimar. 1794.

Ich bin sonach genöthigt, das Gesagte wieder zu sagen, und erinnere, daß auf das Verständniß desselben in dieser Wissenschaft alles ankomme.

Dieser Idealismus geht aus, von einem einzigen GrundGesetze der Vernunft, welches er im Bewußtseyn unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaßen. Er fodert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, daß er genöthigt sey, auf eine gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der gefoderte DenkAct: dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre aufzeigt: — und die nothwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkühr; sie ist etwas nothwendiges, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas gefundenes, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

In so weit weiset der Idealismus im unmittelbaren Bewußtseyn nach, was er behauptet. Bloße Voraussetzung aber ist, daß jenes Nothwendige GrundGesetz der ganzen Vernunft sey, daß aus ihm das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objecte durch subsumirende und reflectirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern

auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darinn eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz aufgestellte, und unmittelbar im Bewußtseyn nachgewiesne nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne daß zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung; jede Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst sondern erst hinterher angestellt wird.

Denn der Idealismus hat nicht etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte Ziel, bei wel-

chem er ankommen müsse, im Auge; er weiß bei seinem Verfahren nichts von der Erfahrung, und sieht auf sie überhaupt gar nicht; er geht von seinem Anfangs-Punkte, nach seiner Regel fort, unbekümmert, was am Ende herauskommen werde. Der rechte Winkel, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, nach welchem er hin ziehe. Ich meine, alle Punkte seiner Linie sind ihm zugleich mit gegeben. Es ist euch eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermuthet, daß sie das Product aus gewissen Factoren sey. So habt ihr nur, nach der euch wohl bekannten Regel, das Product dieser Factoren zu suchen. Ob es mit der gegebenen Zahl übereinstimme, wird sich hinterher, wenn ihr das Product erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl ist die gesammte Erfahrung; die Factoren sind — jenes im Bewußtseyn Nachgewiesene, und die Gesetze des Denkens; das Multipliciren ist das Philosophiren. Diejenigen, welche euch anrathen, beim Philosophiren immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu haben, rathen euch an, die Factoren ein wenig zu ändern, und ein wenig falsch zu multipliciren, damit doch ja übereinstimmende Zahlen kommen: ein Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

In wie ferne man jene letzten Resultate des Idealismus ansieht, als solche, als Folgen des Räsonnements; sind sie das a priori, im menschlichen Geiste;

und in wieferne man eben dasselbe, falls Räsonnement und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, als in der Erfahrung gegeben, heißt es a posteriori. Das a priori und das a posteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie anticipirt die gesammte Erfahrung, denkt sie sich nur als nothwendig, und in so fern ist sie, in Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, a priori. A posteriori ist die Zahl, in wie fern sie als gegebene betrachtet wird; a priori dieselbe Zahl, in wie fern sie als Product aus den Factoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiß selbst nicht, was er redet.

Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten, und aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet. Entweder ist dann die Voraussetzung des transscendentalen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal in der menschlichen Vernunft liegt, da kein Vernünftiger annehmen wird, daß in ihr eine Aufgabe lie-

gen könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sey; da es nur zwei Wege giebt, sie zu lösen, den des Dogmatismus, und den des transscendentalen Idealismus; und dem ersten ohne weiteres nachzuweisen ist, daß er nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der entschlossene Denker immer für das letztere, daß man sich bloß im Schließen geirrt habe, und die Voraussetzung an sich wohl richtig sey, entscheiden, und durch keinen mislungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge.

Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewußtseyn, aber nur zufolge eines freien Denkacts, Vorkommenden zu der gesammten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigenthümlicher Boden. Es ist nicht Thatsache des Bewußtseyns, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heißen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund nothwendig außerhalb des Begründeten liegt. Es ist ein durch freies aber gesetzmäßiges Denken Hervorgebrachtes. — Dieses wird sogleich ganz klar werden, wenn wir die GrundBehauptung des Idealismus noch etwas näher ansehen.

Das schlechthin Postulirte ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zwei-

te nicht, ohne die Bedingung eines dritten u. s. f.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt, seiner eignen Behauptung nach, nur das Ganze im Bewußtseyn vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Er will es näher kennen lernen, darum muß er es analysiren, und zwar nicht durch ein blindes Herumtappen, sondern nach der bestimmten Regel der Composition, so daß er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe. Er vermag dies, weil er zu abstrahiren vermag; weil er im freien Denken allerdings das Einzelne allein aufzufassen vermag. Denn es kommt im Bewußtseyn nicht bloß Nothwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor: und diese Freiheit hinwiederum, kann entweder gesetzmäßig oder nach Regeln verfahren. Das Ganze ist ihm auf dem Gesichtspunkte des nothwendigen Bewußtseyns gegeben; er findet es, so wie er sich selbst findet. Die durch die Zusammensetzung dieses Ganzen entstandne Reihe nur wird durch die Freiheit hervorgebracht. Wer diesen Act der Freiheit vornimmt, der wird derselben sich bewußt, und er legt gleichsam ein neues Gebiet in seinem Bewußtseyn an: wer ihn nicht vornimmt, für den ist das durch ihn Bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohl bekannte Metall; der Chemiker die Ver-

knüpfung dieser bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dächte nicht; sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das a priori, er sieht das Einzelne: das des gemeinen Mannes ist das a posteriori, er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muß das Ganze erst analysiren, ehe er es componiren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu thun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse componiren; weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Innhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des nothwendigen Denkens, unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz läßt sich nur als thätig denken, und sie läßt sich nur als auf diese bestimmte Weise thätig denken; behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend, denn es geht aus der Philosophie hervor, daß es überhaupt keine andere Realität gebe.

Den jetzt beschriebnen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen. Das zuletzt Gesagte enthält den Begriff derselben, und ich habe über diesen keine Einwürfe zu hören; denn was ich thun will, kann niemand besser wissen, als ich selbst.

Demonstrationen der Unmöglichkeit einer Sache, die realisirt wird, und zum Theil schon realisirt ist, sind nur lächerlich. Man hat lediglich sich an die Ausführung zu halten, und zu untersuchen, ob sie leiste, was sie versprochen hat.

(Die Fortsetzung in den folgenden Heften.)

II.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

Einleitung.

Der Verfasser, dem die Ausarbeitung dieses Artikels übertragen ist, kann sich über den Zweck desselben sehr kurz erklären.

Er schreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen Wahrheit wollen, denen sie aus dem Munde des Gegners eben so werth ist, als aus ihrem eignen, die bei Untersuchungen jeder Art, — sie seyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig — nicht ihr Individuum in Anschlag bringen, und die immer die ersten sind, sich selbst zu verdammen, sobald ihnen bewiesen ist, daß sie geirrt haben. Er bekümmert sich nicht um

kleine engherzige Menschen, die ihre Untersuchungen als eine aufgegebene Lection, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem sie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menschlichen Wissens nicht sowohl die Irrthümer, die sich so gerne an neugefundne Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der sie sich bisher — den Schranken ihrer Natur getreu — so trefflich befunden haben. Diese Menschen durch süße Worte bestechen, oder durch aufrichtige Wahrheit bessern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieses, weil für sie die Wahrheit selbst Lüge ist, weil das Licht selbst in ihnen sich verfinstert, und das Gerade verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben; (wie glücklich wären sie, wenn sie irren könnten!) — Die Kritik hat genug gethan, wenn sie ihren Sinn und Geist, — denn hier ist es, wo es ihnen fehlt, — bei Gelegenheit zu charakterisiren sucht.

Unser Zeitalter ist so weit vorgerückt, daß, unerachtet bei einem großen Theil der Zeitgenossen der alte Aberglauben noch in Achtung steht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen, (dem alten Lande des Scheins), hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht

gethan. Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber — dem einzigen, worinn jetzt noch unsre Untersuchungen mit Erfolg fortgehen können, — haben wir an der Natur, und dem menschlichen Geiste selbst, die beide in ihren Gesetzen gleich unveränderlich und ewig sind, die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verstand verfinstern, oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Desto mehr aber müssen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrschende Unlauterkeit der Gesinnung, (die sich durch ein reines Interesse an allem, was verkehrt und verwirrt ist, äußert), oder eine einseitige Richtung unsers Geistes, die nie das Ganze der Menschheit, sondern immer nur ein Bruchstück vor Augen hat, den menschlichen Geist in seinen Fortschritten aufhälte, oder seine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Misbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wissenschaften weit verderblicher sind, als die empörendsten Irrthümer; dieses, weil der Mittelpunkt — der Kern — der menschlichen Kraft nur da liegt, wo alle Kräfte des Menschen zusammenkommen.

Gerne würde sich der Verfasser geirrt haben, indem er sich theils aus der Unlauterkeit mancher Untersuchungen, theils aus der Einseitigkeit der meisten bis-

herigen philosophischen Nachforschungen die Phänomene erklärt hat;

Daß eben jetzo in der philosophischen Welt — um diesen stolzen Ausdruck noch so lange zu gebrauchen, als er nicht zur Ironie geworden ist — ein ganz andres Interesse, als das der Wahrheit, immer sichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philosophischer Schriften, die jährlich erscheinen, so wenige da sind, an denen man ursprüngliche GeistesKraft, und etwas mehr, als Nachbeterei, langweilige Analyse mehr als tausendmal schon gesagter Dinge, und das ewige Kinderspiel mit einigen abstracten Begriffen, auf die sich das ganze philosophische Vermögen mancher Schriftsteller einzuschränken scheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieselben Menschen, deren philosophische Kraft schon jetzt durch blose HandArbeiten erschöpft ist, diese Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn sie nur nichts, als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar ist, entweder zu sich herabzuziehen suchen, oder, wo auch dieses nicht angeht, als ein Abentheuer anstaunen helfen;

Daß eben jetzo dieselbe Wissenschaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Gränze setzen sollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden,

sondern die Wahrheit selbst zu entstellen, nicht nur einzelne Untersuchungen zu verwirren, sondern den ganzen Gesichtspunkt für ganze Wissenschaften und ganze Zeitalter zu verrücken, — endlich, zu thun, was unsre redlichen Alten standhaft zu thun sich weigerten — auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes desto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen *).

*) Wir haben diese Stelle stehen lassen, um auch diese Ansicht der Sache dem Publicum nicht vorzuenthalten, unerachtet wir, falls es jemanden scheinen sollte, daß der Verf. wirklich Philosophische Schriftsteller der Unlauterkeit beschuldigte, in diese Beschuldigung nicht einstimmen würden; theils, weil man das dem Einzelnen schwer, im Allgemeinen nie, erweisen kann; theils, weil wir erweislichere Gründe zur Erklärung der an sich sehr richtig angegebenen Phänomene gefunden zu haben glauben.

a) Das gerügte fremde Interesse zeigt sich nicht nur bei der Philosophischen, sondern bei aller Lohn-Schreiberei, und mercantilischen Litteratur, von berühmten Instituten an, bis zum RitterRomane und Philosophischen Briefen.

2) Niemand kann etwas besseres geben, als er hat. Nachdem die Philosophische Schriftstellerei mit unter die ModeArtikel gekommen, war es natürlich, daß Leute, die kein anderes Handwerk gelernt hatten, und sich doch von dem Werke ihrer Finger nähren wollten, diesen Zweig, als einen der bequemsten ergriffen.

Allen solchen Schriftstellern, die diese Zwecke befördern, die — nicht selbst mittelmäßig arbeiten: denn das kann man niemanden verwehren, aber — die Mittelmäßigkeit, (welche für sie so lange die goldne war), auf den Thron erheben, und auf ihm beschützen wollen, — solchen, die im Dienste ihrer eignen oder fremder Vorurtheile neue Verwirrungen ersinnen, um sich selbst oder die Welt noch länger zu betrügen, — solchen, die die Philosophie durch den Misbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt besseren den Weg versperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde schießen, — solchen endlich, die, weil es der Zorn des Publicums nicht gethan hat, wenigstens seine Langmuth bekehren sollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablassen; — allen und jeglichen, die zu dieser Zunft und Classe von Schriftstellern gehören, erklärt diese Uebersicht laut und feierlich den Krieg! Denje-

3) Das Bessere verschreien sie nicht darum, weil es sich über das Mittelmäßige erhebt; was könnten sie davon wissen? — sondern darum, weil es ihnen Collision droht.

4) Was sie für vernünftig ausgeben, ist allerdings das vernünftigste, was ihnen, als sie schrieben, eben einfiel; oder sollte es dies nicht seyn, doch gewiß das, was sie für das verkäuflichste hielten.

Die Herausgeber.

nigen aber, die in der seeligen Einfalt ihres Herzens überzeugt sind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wissenschaften noch nicht weiter vorgerückt sind, verspricht sie aufrichtige Belehrung, und alle mögliche Anleitung zur SelbstErkenntniß.

Diese Uebersicht wird eben deßwegen das Detail der neuesten Philosophischen Schriften ganz den Recensionen überlassen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu bestimmt sind, aus Schriften, durch welche die Wissenschaft selbst wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie selbst wird sich vielmehr damit beschäftigen, den Geist zu charakterisiren, der in der Philosophie selbst, und in andern, mit ihr verwandten *) Wissenschaften der herschende ist.

*) Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, besonders aber Naturwissenschaft und Medicin, insofern sie Theil der Naturwissenschaft ist. Während die Kantianer noch jetzt — unwissend, was außer ihnen vorgeht, — sich mit ihren Hirngespinnsten von Dingen an sich herumschlagen, machen Männer von ächt philosophischem Geist — ohne Geräusch — in dieser Wissenschaft Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze JammerEpoche der Kantianer vergessen zu machen.

Indeß, da jedes Ding nur in seinem Zusammenhang verstanden und begriffen wird, so wird diese Uebersicht, um den jetzigen Zustand der Philosophie, und den herrschenden Geist in ihr, desto sicherer charakterisiren zu können, eine kurze Geschichte der ganzen Kantischen Epoche voranschicken müssen; womit auch sogleich im nächsten Hefte der Anfang gemacht werden soll. Damit aber sind die Acten über das Vergangene in diesem Artikel geschlossen; er beschränkt sich von nun an aufs Gegenwärtige.

Soviel zur Einleitung dieses Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den noch übrigen Raum benützt der Verfasser, um von den wenigen, in der letzten Messe erschienenen, philosophischen Schriften Nachricht zu ertheilen, besonders aber den in der Religions-Philosophie jetzt herrschenden Geist an einer derselben zu charakterisiren. Er wählt eine einzelne Wissenschaft, weil ihm kein neues Werk bekannt ist, das die ganze Wissenschaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die Person des Verfassers einer Schrift hier völlig gleichgültig ist, damit nicht etwa Einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die besondre Wichtigkeit seines Individuums mache. Es fragt sich nur, ob seine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfassers taugliches Beispiel ist. Ist sie das, so wird nicht weiter gefragt, wer sie geschrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheiſmus:

1) Briefe über den Atheiſmus. Herausgegeben von Karl Heinrich Heydenreich. Leipzig, 1796.

— eigentlich einen Atheiſmus beſonderer Art, den der Verf. zuerſt in ſeiner ganzen Stärke darſtellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geſchrei über die Gefährlichkeit der Kantiſchen ReligionsPhiloſophie nicht achtet, und ſogar S. 87, f. einem verehrungswürdigen Manne, der eine ſeiner Vorleſungen beſuchte, und allzufreie Grundſätze gehört haben wollte, geradezu ſagt, er ahne nicht einmal, wie frei Er (der Verf.) in dieſem Punkt denke. Auch behauptet er ſelbſt, der moraliſche Atheiſmus (denn von dieſem iſt hier die Rede) könne in ſeiner Vermeſſenheit nicht weiter gehen, als er in dieſer Schrift getrieben ſey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieſer Schrift großes Aergerniß erwarten, was ſie aber doch wirklich — wie der Verf. ſelbſt einſieht — unmöglich anrichten kann. Der Verf. ſetzt ſich nämlich in Briefwechſel mit einem Atheiſten, der es weiß, das Hr. Heydenreich durch die Kantiſche Kritik die lebendigſte und feſteſte Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicher Weiſe aber erregt das Geſtändniß des Atheiſten — daß er im Grunde ſelbſt über ſeine Verſtockung erſtaunt ſey, deren Grund er nirgens in ſich

finden könne — keine große Erwartung von dem psychologischen Phänomen, das uns der Verf. verspricht. Auch erfährt man wirklich in dem ersten Briefe nichts, als daß der Atheist zu seinem großen Schaden — Physik studirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger SelbstGenügsamkeit und Resignation auf Gott und Unsterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfasser einmal entschlossen war, den moralischen Atheismus in seiner ganzen Erhabenheit darzustellen, so würde es uns sehr wundern, daß er den bei weitem erhabnern Atheismus — den einzigen, der aus den moralischen Principien des Kriticismus, so lange sie in ihrer gewöhnlichen Einseitigkeit gedacht werden, nothwendig hervorgeht — den Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott läugnet — vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meisten Kantianer (so consequent sie sonst seyn mögen) durch ein besondres Glück ihrer Natur vor dieser Consequenz auf immer bewahrt sind. Diese Weltweisen, wie sie sich unter einander betiteln, suchen sich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moralisches Bedürfniß zu verwahren, das zwar in der menschlichen Natur überhaupt gegründet seyn soll, aber zu seiner Wirksamkeit eine besondere moralische Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben ist. So wird auch das Größte

unter ihrer Bearbeitung klein, indem sie das, was die veredelte Menschheit von selbst — fodert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moralisch-schwache Mensch in sich erregen soll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns klein ist, was nicht die Natur in uns thut, daß das Erhabne der Moralität selbst, so lange sie in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre Moral einen so sonderbaren Contrast darbietet! Auf der einen Seite die Idee der Menschheit in ihrer entschiednen Nothwendigkeit, auf der andern Seite das sie immer begleitende Bild des verzagten wankelmüthigen Menschen, wie er moralisch calculirt, überlegt, zweifelt, sich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen — und am Ende, wenn er es getroffen hat, sich selbst nicht oft genug vorsagen kann, daß die Vernunft in ihm diesmal gesiegt habe. Sie vergessen, oder vielmehr sie wissen nicht, daß es für die Moralität kein Diesmal giebt, und daß nur darinn die Würde der menschlichen Natur — das, was sie über die bloße Erscheinung erhebt — liegen kann. Derselbe Contrast zeigt sich in allem, was sie über Religion sagen und schreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben ist, und wissen nicht, daß sie unter ihren Händen aufgehört hat, es zu seyn. Daher die vergebliche Anstrengung, etwas erhaben zu machen, was doch keineswegs erhaben ist. Daher der schlimme ästhe-

tische Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dies nicht immer so deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beständiges Streben, sich zu erheben, und ein beständiges Zurücksinken! Das letzte Hülfsmittel ist wieder – das liebe Bedürfniß; ein niedriger Begriff, der gegen die erhabne Idee von Gott gewaltig absticht. Das Bedürfniß eines Gottes; welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht werden konnte, muß man denn ewig dieselben Ausdrücke wiederhohlen? — Der arme Atheist bekommt den Rath, vor allen Dingen das GlaubensBedürfniß in sich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheisten kein Rettungsmittel wußte, als, daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieser den Atheismus von ihm nehme. – Der Atheist ist auch damit nicht beruhigt. Er gesteht: „er rechne „nun einmal den Glauben an Gott nicht zu seinen geistigen Bedürfnissen: ein Satz sey deßwegen nicht „wahr, weil ohne ihn die Vernunft sich widerspräche," – (ist denn aber bei einem praktischen Postulate von einem Satz die Rede — und wen trifft denn also jener unphilosophische Einwurf?) „eben „dadurch entzweie sich der Mensch mit sich selbst, daß „er Glückseeligkeit und Sittlichkeit mit einander vereinigen wolle;" — endlich, der kuhnste Gedanke im ganzen Buche: „Gott selbst, wenn er existirte, müßte „den Atheismus wollen." — Man sieht es den Ein-

würfen schon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, sey kein Syllogismus; (endlich wären wir doch so weit!) er sey, wie es S. 112 heißt, ein im Menschen ursprünglich gegründeter theoretischer aber als solcher nicht zu erweisender Satz, ohne welchen die sittliche Vernunft sich selbst widerspräche. Da haben wir's! Noch überdies die Involutions- und Evolutions-Theorie der Kantianer! Das Postulat der praktischen Vernunft ist im menschlichen Geiste begraben, gleichsam eingeschachtelt — es ruht, solange das moralische Bedürfniß ruht, (so lange man noch nicht sittlich genug ist); sobald jenes rege wird, tritt es hervor, als ein fertiger Satz, dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftsteller, wie der Verf., zu Papier bringe! — *)

*) Unerachtet wir mit der Theorie, welche hier der Censur unterworfen wird, nicht im geringsten einverstanden sind, und von der Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des Einsenders gewiß seyn können, daß er sie nicht ohne Gründe getadelt habe; so ist dies doch nicht eben so der Fall bei dem größern Theil des Publicums, das die eigne Theorie des Einsenders über diesen Gegenstand nicht kennt, auf die er seinen Tadel gründet. Wir fodern ihn daher auf, in der Folge, wo sich leicht Veranlassung dazu finden wird, die Gründe seines Urtheils näher zu bezeichnen, damit nicht für grundlos gehalten werde, was bis jetzt bloß nicht erwiesen ist, und uns nicht der Vorwurf treffe, daß

Doch, das alles ist Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant soll die Unsterblichkeit als eine unendliche Fortdauer ohne Zeit vorgestellt haben. Der Atheist bekennt, das könne er nicht denken. Aber, sagt der Verf., dies ist doch kein Beweis, daß es unmöglich ist! — Nun mag Kant noch beweisen, das Denkbare selbst sey seiner bloßen Denkbarkeit wegen noch nicht möglich, nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare sey, seiner Undenkbarkeit ungeachtet, doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit diesem Spruch allein niederschlagen! — Nicht genug! Der Verf. will auch wissen, wie es möglich ist, ohne Zeit fortzudauern. Daß er uns nur auch sage, wie es möglich ist, ohne Raum sich zu bewegen, ohne Luft zu athmen, u. s. w. Nicht die ZeitForm selbst, aber — (der Verf. läßt mit sich tractiren!) — doch etwas ihr analoges wird die Form ihrer künftigen Existenz ausmachen! Die Zeit ist bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben ist — und wer uns hienieden, so lange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab,

wir — unserm GrundGesetz gerade entgegen — unerwiesene Behauptungen einfließen lassen.

Für das Folgende bedarf es dieser Aufforderung nicht. Die Sache ist hoffentlich ganz klar.

Die Herausgeber.

kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen also, wie der, der Gott unter menschlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menschen in seiner künftigen Existenz unter der Form der thierischen Existenz, (sage der Zeitform) sich denkt, einen — Zoomorphismus! — Man sieht, der Verf. wird neu. — Doch ist natürlicher Weise der Zoomorphismus, gerade so wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder dogmatisch oder symbolisch; d. h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade so wie jetzt in der Zeit seyn werden, ist ein dogmatischer Zoomorphist; wer aber glaubt, daß die künftige Form unsrer Existenz nur ungefähr so was wie die Zeit seyn werde, ist ein aufgeklärter Philosoph, und ein Vertrauter des kritischen Systems! — Welch ein grober Zoomorphist wird dadurch der arme Lavater, der in seinen Aussichten in die Ewigkeit berechnet, wie schnell sich die Geister im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Trägheit, Herr Heydenreich aber die Zeit selbst verlieren! Vielleicht beschenkt uns der Verf., oder ein andrer Kantianer, noch mit einer Arithmetica coelestis, die auf unsrer künftigen Anschauungsform ungefähr eben so, wie die Arithmetica terrestris auf unsrer jetzigen, beruht. Dadurch werden alle unsre Zweifel über den symbolischen Zoomorphismus niedergeschlagen werden!

2) Ein diese Messe erschienener Nachtrag zu den Briefen über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, enthält nichts für die ReligionsPhilosophie merkwürdiges. Der Verf. hat mit einem unwissenden Prediger zu thun, dessen plumper Anfall eigentlich keine Antwort verdient hätte.

3) Ein Programm, das auch gegen die obengenannten Briefe gerichtet seyn soll, kann der Seltenheit halber hier schon angeführt werden. Sein Verfasser heißt Tittmann, und ist seit einiger Zeit Professor der Philosophie in Leipzig. Ich habe in langer Zeit nichts so belustigendes gelesen. Der Verf. zieht gegen die Philosophen, die sich in die Theologie mischen wollen, als ein wahrer Fier-en-fat los, während er in demselben Tone Jeremiaden über den Verfall der Religion anstimmt, wie man sie etwa an einer alten BetSchwester verzeihlich, an einem jungen Mann aber, (denn daß er das ist, sieht man dem Schulexercitium leicht an) und an einem Professor, lächerlich findet. Unter anderm sagt er auch: Kant müsse die Theologie auf einem schlechtbestellten Gymnasium studirt haben, sonst könnte er nicht so weit darinn zurück seyn; — er thäte daher wohl, wenn er noch in der Schule eines modernen Theologen lernte, wie sehr sich die Theologie indeß verbessert habe. —

4) Noch sind — um alles, was in Briefen erschienen ist, zusammenzunehmen — Briefe gegen den

11ten Band von Nicolai's Reisebeschreibung zu erwähnen, die unter dem Titel:

> Briefe über die allerneueste prophetische GuckkastenPhilosophie des ewigen Juden. 1797.

erschienen sind. — Der Verf. ist nicht gerade ein Ulyß, der dem Thersites mit Einem Schlag das Murren verleiden könnte: jedoch verdienen seine klaren Einsichten in das, wovon die Rede ist, und seine Wahrheitsliebe das gebührende Lob.

(Die Fortsetzung im folgenden Heft.)

III.

Annalen des philosophischen Tons.

Erstes Stück.

Probe einer Recension in wehmüthigem Tone.

Es ist zu hoffen, daß unser berühmtes philosophisches Zeitalter seinem Ende nahe: es wird sonach Zeit, Bruchstücke für den künftigen Bearbeiter der Geschichte desselben zu sammeln.

Unsre Absicht mit diesem Artikel ist eine Kleinigkeit, im Verhältniß gegen jene weitläuftige Aufgabe. Wir wollen bloß einiges über den Ton der gegenwärtigen Philosophen aufzeichnen. So geringfügig und zufällig dieser Manchem scheinen möge, so wird er doch vielleicht der bessern Nachwelt an diesem ganzen Wesen nicht das unmerkwürdigste seyn.

Das Wesentliche des Tons, den wir zu schildern haben, ist nicht bloß in der Philosophie beliebt, sondern es verbreitet sich von ihr aus auch wohl über andre Wissenschaften. Wir werden aber nur auf eigentlich philosophische Aufsätze Rücksicht nehmen, überzeugt, daß es uns dabei nicht an Stoff fehlen werde.

Man begreift die Natur jedes Dinges am beßten aus seinen Gründen. Wir wollen dieser Regel zufolge die Principien und ausgemachten Maximen, aus welchen der herrschende Ton hervorgeht, und über welche hinaus bei dem Zeitalter gar keine weitere Untersuchung statt findet, aufstellen.

Das Zeitalter hat zuförderst ganz besondere Begriffe über die Art, etwas zu beweisen.

Es giebt heut zu Tage einen litterarischen Adel. Dieser wird erworben durch Recensentenlob; oder, durch ein Amt an einem berühmten Institute, gesetzt auch man machte sich selbst gar nicht verdient; oder dadurch, daß man schon lange, und anhaltend geschrieben hat. Den höchsten Adel erreicht man dadurch, daß man an der Spitze eines berühmten recensirenden Journals steht. Was von einem aus diesem Adel gesagt wird, wird wahr dadurch, daß er es sagt, oder man darf wenigstens nur mit Unterwürfigkeit, und mit tiefen Verbeugungen gegen den berühmten Mann, etwas

dagegen erinnern. Wie in der politischen Einrichtung derselbe Thaler mehr gilt, wenn ihn der Adeliche ausgiebt, als wenn ihn der Rotürier ausgäbe, und in Ermanglung des baaren Geldes, auch wohl das bloße Ehren-Wort statt der Bezahlung hinreicht, so in der gelehrten. Derselbe Grund bekommt ganz ein anderes Ansehen, wenn ihn ein berühmter Mann anführt, als wenn es ein unberühmter thäte, und auf das Ehren-Wort, daß er seine Gründe habe, schenkt man dem erstern die langweilige Aufzählung derselben wohl gar.

Besonders äußert dieser Adel seine höchste Wunderkraft an berühmten recensirenden Journalen. So wie etwas diesen Boden berührt, und sey es die Arbeit des unberühmtesten Anfängers, der in Ermanglung Besserer ihre Stelle vertritt, so nimmt es die Natur des Ganzen an; die vorhergehenden und nachfolgenden Blätter vereinigen sich, um ihr Gelehrsamkeit, und Gründlichkeit, und alles mitzutheilen dessen sie bedarf. Der Verfasser selbst erstaunt, wie er es liest, miraturque novas frondes, et non sua poma; seine eigne Natur verwandelt sich, er fühlt von Stund an alle Talente in sich, Schriftsteller in letzter Instanz zu beurtheilen, an denen er noch kurz vorher schüchtern hinauf blickte; es wird ihm, der so eben selbst noch ein schlechter Schriftsteller war, von dem Augenblicke an Axiom, daß nur schlechte Schriftsteller sich gegen Re-

censionen auflehnen, gute aber sich ihnen demüthig unterwerfen.

In der philosophischen Welt insbesondere ist eines der gangbarsten, und mit der größten Gravität vorgetragenen Argumente folgendes: Aus der Behauptung des Herrn Verfassers würde folgen, daß wir unrecht hätten; nun aber haben wir recht; und daraus könnt ihr ersehen, welch ein unverschämter Mensch der Herr Verfasser ist.

Gewöhnlich machen sie noch kürzere Arbeit. Sie zeigen lediglich die Behauptung an: hörts, Zeiten hörts, auf der und der Seite hat er mit dürren Worten das gesagt: hat er Luft und Licht a priori deducirt, deduciren seine Schüler sogar die Kaldaunen a priori, welches noch viel heilloser ist, als Luft und Licht a priori zu deduciren: hier stehts, lest es selbst, wir haben ihn in flagranti ertappt; — der arme Mann ist unwiederbringlich verloren.

Die gangbarste Denkart in der Philosophie ist die: man müsse die Sache nicht so genau nehmen, nicht eine so große Strenge der Beweise verlangen; es können aus denselben zwei Prämissen gar verschiedne Schlußsätze folgen, je nachdem man eben des einen oder des andern bedürfe. Es sey gegen alle Sitte und Ehrbarkeit, sey der sträflichste Despotismus der Meinungen,

sey die ungeheuerste Anmaßung, und offenbarer klarer Unsinn, frech zu behaupten, daß aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlußfolge hervorgehe. Wer dann noch länger Philosoph und Gelehrter seyn möge, wenn das gelten solle? Gegen einen der Republik der Wissenschaften so schädlichen Menschen sey jedes Mittel erlaubt. Man müsse seine Worte verdrehen und verfälschen, Lügen gegen ihn erdichten, und verbreiten, um ihn religiös und politisch zu verketzern, den Klerus auf ihn zu hetzen, und den weltlichen Arm gegen ihn zu waffnen.

Endlich ist vor nicht langer Zeit in der philosophischen Litteratur das Gesetz angenommen, daß die Worte: ich verstehe dies nicht, noch mehr bedeuten, als das einfache: ich verstehe es nicht. Der Consequenz, die man aus jenem Satze ziehen will, müßte, wenn wir es recht einsehen, die Prämisse zu Grunde liegen: Ich bin die personificirte Vernunft: was vernünftig ist, verstehe ich gewiß. Es wäre dann nur zu wünschen, daß keiner dieses Arguments sich bedienen dürfte, als derjenige, dessen hoher Adel in der Republik der Wissenschaften allgemein anerkannt wäre.

Das Zeitalter hat Sitten angenommen, die unsern Nachkommen sonderbar scheinen werden. Es wird für völlig erlaubt gehalten, daß ein anonymer Recen-

sent einen genannten Schriftsteller beschimpfe; auch ist es nicht schlechterdings verboten, erregt aber doch Verdruß, und giebt Aergerniß, wenn der genannte Schriftsteller dem anonymen Recensenten gleiches mit gleichem vergilt; aber daß ein genannter Schriftsteller einen andern hämisch angreife, verleumde und verketzere, ihn so kenntlich mache, daß jeder Markthelfer in jedem Buchladen ihn erkenne; wenn er ihn nur nicht mit Namen nennt; ist ehrenvoll, und er erhält dadurch den Ruhm eines feinen durchtriebenen Schalks. Daß hingegen der Genannte dem Genannten durch Gründe beweise, er sey ein armer Stümper; ist ein Verbrechen, das Rache schreit, und zu dessen Bestrafung die ganze Republik der Wissenschaften sich vereinigen muß.

Das Zeitalter hat eigene, und von den Begriffen aller vorhergehenden Zeiten völlig abweichende Begriffe über Ehre und Schande. Es ist bei uns ein Verbrechen, das ohne weiters um Ehre und guten Namen bringt, sich ein hohes Ziel vorzusetzen. — Er hat es selbst gesagt, daß er die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben, daß er der Euklid derselben werden wolle, (gesetzt auch, er hätte das letztere nicht selber gesagt,) sagt der eine. — O nein, antwortet ein gutmüthigerer zweiter, der Mann hat seine Feinde; man wird ihm dies wohl nur so angedichtet haben; ich glaube es nicht. — Nun siehe selbst, hier steht es gedruckt. — Ja wahrhaftig

hier steht es. Kaum kann ich meinen Augen trauen. Der Unverschämte! der Abscheuliche! Ich ziehe meine Hand ab von ihm.

Es ist heut zu Tage in der philosophischen Welt nicht erlaubt, zu sagen: das folgt; wenn man eine offenbare Schlußfolge aus zwei Prämissen zieht; sondern man muß sagen: das scheint mir zu folgen, wenn es die andern Herren erlauben wollen. Es ist völliger Mangel an guter Lebensart, es ist Anmaßung, auf die Wichtigkeit seiner Gründe sich zu stützen. Man muß um Erlaubniß bitten, recht haben zu dürfen: man muß durch Höflichkeit und Bescheidenheit diese Erlaubniß verdienen; — wird dieselbe nicht wirklich, und durch das Uebergewicht der Stimmen ertheilt, so hat man nie recht.

* * *

Wir können keinen Schritt weiter thun, ohne erst die Maximen angegeben zu haben, auf welche unser Ton sich stützt: Maximen, die der Verfasser dieses Aufsatzes schon längst zu den seinigen gemacht hat, und deren Annahme er sich von allen verspricht, welche Beiträge zu diesem Artikel, wozu wir alle philosophische Schriftsteller einladen, liefern wollen.

Wir kennen in der ganzen Litteratur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts respectables,

als — Gründe, und wir sind von der Richtigkeit dieser Meinung so innigst überzeugt, daß wir es für vollkommene Narrheit halten, noch etwas anderes zu respectiren. Wir sehen keine Person an, und fragen nur, was gesagt sey, und nicht, wer es gesagt habe. Die Meinung von Berühmtheit, mit der sie sich herumtragen, scheint uns sehr lächerlich. Die bisherigen Verdienste eines Mannes können bloß die Aufmerksamkeit erregen, und zu desto sorgfältigerer Prüfung dessen, was er zuletzt gesagt, einladen; nicht aber bewegen, es ohne Prüfung anzunehmen. Niemand ist berühmt, außer nach seinem Tode, nachdem die Acten geschlossen sind; so lange er lebt, wer weiß es, ob er nicht noch etwas verkehrtes vorbringen werde.

Da das Einzige, das wir respectiren, Gründe sind, so haben wir den festen Vorsatz, alles frei heraus zu sagen, was wir durch Gründe darthun können; und uns durch nichts die Hände binden zu lassen, als durch Unerweislichkeit. So scheint uns völlig unerweislich, ob jemand gegen besseres Wissen Irrthümer verbreite, ob er die Wahrheit hasse, ein boshafter Sophist sey: wir werden daher diese Beschuldigung uns nie erlauben. Aber die Bedeutung der Wörter: Unwissenheit, Seichtigkeit, Stümperei, Unvernunft, Narrheit, und dergleichen, ist durch den SprachGebrauch bestimmt genug; und wenn es nicht wäre, so kann man ja seinen Begriff darlegen. Die Merkmale

jener Begriffe lassen sich durch Gründe nachweisen, und wo wir das können, werden wir das wahre Wort brauchen; denn wir sehen gar nicht ein, was uns verhindern sollte, jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen.

Es ist unser Plan gar nicht, Vorurtheile zu schonen, so vornehm, so alt, so ausgebreitet sie auch seyen. Was mit der Vernunft, so weit wir ihre Aussprüche gründlich darzulegen vermögen, nicht bestehen kann, das soll auch nicht bestehen, sondern fallen. Wer daher etwas gegen uns vorzubringen hat, der greife unsere Gründe unmittelbar an. Alle mittelbaren Widerlegungen aus Consequenzen sind uns nur lächerlich. Wer hat euch denn eure Vordersätze zugestanden? Es ist ja gerade darauf angelegt, daß an eurer Burg keine Seifenblase auf der andern bleibe.

Wir sind der festen Meinung, daß aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlußfolge hervorgehe, und werden fest über diesen Satz halten. Wir werden streng und genau zu Werke gehen, unsere Fehlschlüsse sollen nichts mehr seyn, als Fehlschlüsse, und wir verlangen nicht, daß man sie mit dem Mantel der Liebe bedecke. Aber nach demselben Gesetze, nach welchem wir gerichtet seyn wollen, werden wir auch Andere richten.

Jetzt zur Sache.

Den philosophischen Ton des Zeitalters zu charakterisiren, sind Recensionen philosophischer Schriften am bequemsten: theils um ihrer Kürze willen, theils weil in ihnen die Schriftsteller, durch die Anonymität freier gemacht, ihrer Natur weniger Gewalt anthun. Man kann sie — die wenigen gründlichen, die heut zu Tage die größte Seltenheit geworden sind, rechnen wir ab — man kann sie in zwei Classen theilen. Entweder verbirgt der Verfasser seine Seichtigkeit durch eine erzwungene Dreistigkeit, eine edle Gleichgültigkeit, ein vornehmes, spöttisch seynsollendes, Lächeln; oder man merkt ihm seine eigne Gewissens-Angst, sein inniges Bewußtseyn, daß er von Dingen rede, die er nicht versteht, und nichts kluges zu Markte bringe, an dem tappenden unsichern Tritte, an dem unstäten Hinundher-Fahren, und an dem kleinlauten Tone an. Besonders bei der letztern Gattung pflegt der bedrängte Recensent andere gute Freunde, und selbst die weltliche Obrigkeit zu Hülfe zu rufen. Die erstern erscheinen in berühmten, die letztern in unberühmten Journalen. Man kann die erstern Recensionen im vornehmen Tone, die letztern Recensionen im wehmüthigen Tone nennen.

Von der ersten Sorte werden wir in einem der nächsten Hefte, aus einem berühmten Journale, das seit ei-

niger Zeit die philosophischen Artikel einem sehr vornehmen Manne übertragen hat, einige Proben liefern. Unter der Aufsicht der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ist eine wehmüthige erschienen, über welche wir gegenwärtig Bericht erstatten wollen.

Sie ist im 194sten Stück der Göttingischen Gelehrten Anzeigen v. J. 1796 abgedruckt, und handelt von Fichte's Grundlage des NaturRechts nach Principien der Wissenschaftslehre.

Wie die gelehrte Zeitung einer so berühmten Universität, als die Göttingische ist, den wehmüthigen Ton annehmen könne, dürfte Manchen, der mit dem neusten Zustande der Philosophischen Litteratur nicht ganz bekannt ist, befremden.

Ein solcher soll wissen, daß wenigstens die Metaphysik an der Leine schon vor langem aller ihrer Majestät sich entäußert, und KnechtsGestalt angenommen hat, und kläglich einhergeht; so daß einige meinen, in Rücksicht der philosophischen Artikel möchten die Göttingischen Anzeigen nur noch etwa mit der neuen Leipziger Gelehrten Zeitung die Vergleichung aushalten können. Doch der Leser wird es ja an der anzuführenden Probe sehen, wie kläglich sich die Göttingische Metaphysik gebehrde.

Der Verfasser des recensirten Buchs hatte behauptet: der RechtsBegriff sey vom SittenGesetze gar nicht abzuleiten: es liege in diesem Gesetze nur der Begriff der Pflicht, nicht aber der ihm völlig entgegengesetzte, und sein ganz eigenthümliches Gebiet einnehmende Begriff des Rechts. Der Begriff des Rechts sey nichts weiter als der Begriff von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit mehrerer vernunftigsinnlicher Wesen. Es sey gar nicht die Frage davon, wie man sich gegen seine Mitmenschen betragen solle, denn davon handle ein bekanntes Capitel in der Moral; sondern auf welchen Gebrauch der Freiheit man sich einschränken müsse, wenn noch Andre neben uns auch frei seyn sollen.

Dabei erinnert nun Recensent folgendes: *) „Es „könne allerdings ein (vermuthlich Ein; so daß es einer

*) Wir setzen die ganze Stelle her, um schwergläubigen Lesern zu beweisen, daß wir dem Recensenten nicht unrecht thun. In dem angef. 194 Stück der Gött. Gel. Anz. S. 1930, f. — „Daß ein GrundBegriff vom Rechte und einige allgemeine Grundsätze der philosophischen RechtsLehre, ohne Hülfe des Begriffs von Pflicht deducirt werden können, geradezu aus den Begriffen von Wahrheit, Vernunft, Einstimmigkeit mit sich selbst, hat seine Richtigkeit. Dazu liegt auch schon die Anweisung in dem alten: Quod tibi non vis fieri, alteri ne facias. Daß man aber auch, bei der Begründung des NaturRechts, vom Begriff Pflicht, oder den allgemeinen Begriffen, Moralische

unter den mehrern GrundBegriffen sey, aber etwa nicht der rechte;) „es könne ein GrundBegriff vom „Rechte, und einige allgemeine GrundSätze der Philo„sophischen Rechtslehre, ohne Hülfe des Begriffs von

Nothwendigkeit, Sittliches Gesetz, ausgehen könne, ohne darum die Zwecke der Moral und des Natur-Rechtes zu vermengen, oder die Gränzen dieser beiden Wissenschaften zu verrücken; davon ist Rec. auch überzeugt. Ja, er glaubt, daß es zur festeren Begrundung des Rechts-Begriffes gut ist, wenn derselbe mittelst des Begriffes von Pflicht deducirt wird; nach dem Grundsatze, daß ein Recht, oder eine Möglichkeit nach dem Gesetze (facultas legalis) anerkannt werden muß, sowohl wo eine Pflicht zu dem da ist, wozu ein Recht behauptet wird, als auch, wo keine Pflicht — überall, oder nach dem Gesetze, auf welches nun Rücksicht genommen wird — dawider ist. Denn auch das äußere ZwangsRecht ist doch, als ein Vermögen nach einem VernunftGesetze, dergleichen jedes wahre natürliche Recht seyn muß, so lange noch nicht völlig erwiesen und gesichert, so lange noch nicht klar ist, daß das VernunftGesetz dem Andern, den ich zwingen will, Widerstand nicht nur nicht gebiete, sondern verbiete. Im Widerspruch mit sich selbst darf die Vernunft nicht angenommen werden. Also müssen wir doch Begriffe von den Pflichten des Menschen haben, um die Rechte der Menschen gegen einander mit Bestimmtheit und Sicherheit festsetzen zu können. In dem so deducirten Rechte leuchtet auch sofort ein, daß ich von Natur ein ZwangsRecht gegen Andere habe, sie mögen sich mit mir in Gemeinschaft setzen wollen oder nicht: nämlich das VertheidigungsRecht."

„Pflicht deducirt werden.“ Das geht gut; so hätte der Verfasser ja Recht. Aber nur nicht zu früh triumphirt! Nur weiter gelesen! „Daß man aber auch vom „Begriffe Pflicht ausgehen könne, davon ist Recen„sent auch überzeugt.“ So? eine doppelte Schnur hält doch besser. „Ja, es ist zur festern Begründung“ (da sehen wirs!) „des RechtsBegriffs gut, wenn er „mittelst des Begriffs der Pflicht deducirt wird.“ Hier behält der Verfasser nur halb und halb recht. „Wir „müssen doch Begriffe von den Pflichten des Menschen „haben, um die Rechte der Menschen gegen ein„ander mit Bestimmtheit und Sicherheit fest„setzen zu können.“ Nun hat ja der Verfasser ganz und gar nicht mehr recht; denn was nicht mit Bestimmtheit und Sicherheit gesagt ist, ist nichts gesagt. Was für neue Handel mag er doch zwischen dem ersten und dritten Perioden angefangen haben? Das nenne ich eine Veränderung, ehe man die Hand umwendet! Zu Anfange der Rede kann der RechtsBegriff ohne den der Pflicht deducirt werden, im Uebergange ist es denn doch besser, daß man dem PflichtBegriffe die Ehre anthue, und ihn auch mit dazu nehme; zum Beschlusse kann der RechtsBegriff ohne den PflichtBegriff gar nicht mehr deducirt werden.

Langmüthiges teutsches Publicum, ich darf dir wohl bekennen, daß mir alle Geduld vergeht, wenn ich so etwas höre; um deinetwillen aber will ich mich

fassen, und dir diesen Unsinn begreiflich zu machen suchen.

Der Fall ist der: es ist mir eine Zahl gegeben; es sey die Zahl 16. Ich behaupte: diese Zahl ist ein Quadrat; und wenn sie dies ist, nur das Quadrat von 4, nicht das von 10, wie die bisherigen Arithmetiker sammt und sonders einer dem andern nachsagen. Nun könnte der Recensent mir abläugnen, entweder, daß es überhaupt ein Quadrat sey, oder daß es das von 4 sey, und so bekämen wir Streit mit einander. Das zu thun, hütet er sich wohl, sondern er hebt statt dessen so an: 16 ist allerdings ein Quadrat, und kann das Quadrat von 4 seyn; und wir an der Leine haben das längst gewußt. Aber daß es auch das Quadrat von 10 seyn könne, sind wir auch überzeugt. Ja, es ist besser, daß 16 als das Quadrat von 10 betrachtet werde, und es giebt entscheidende Gründe, um deren willen es als das Quadrat von 10 angesehen werden muß. — Nun thue ihm einer etwas. Dies ist die Weise, wie wehmuthige Recensenten sich aus der Sache ziehen, um es mit keiner Partei zu verderben.

Mit mir hat er es dadurch ganz verdorben. Derselbe Satz kann nicht aus zwei verschiedenen Paaren von Prämissen hervorgehen; entweder folgt der Rechts-Begriff nicht aus dem SittenGesetze, oder er folgt daraus, und dann folgt er aus keinem andern Princip.

Entweder hat der Verfasser dieses NaturRechts den RechtsBegriff ganz richtig abgeleitet, oder ganz unrichtig. Es giebt kein drittes. Das ist meine Meinung.

Nun weiß ich sehr wohl, daß dieses Geschlecht meint: dasselbe Ding könne schwarz und weiß seyn, zu gleicher Zeit, je nachdem die Klugheit anräth und die Herren Collegen erlauben, es zu betrachten. Aber ich habe ihnen laut genug den Krieg angekündigt. Wollen sie etwas mit mir zu thun haben, so müssen sie vor allen Dingen das Recht, seicht zu seyn, gegen mich aus Gründen erweisen; — eine sonderbare Zumuthung, ich gestehe es: denn dann müßten sie wenigstens einmal in ihrem Leben gründlich seyn. Statt dessen aber mit dem Postulate der Seichtigkeit (das Postulat der Seichtigkeit ist das, daß etwas so seyn könne, oder auch anders, je nachdem es uns gefalle) mir gerade unter die Augen zu rücken, ist aufs mindeste nicht zur Sache gehörig.

Aber, wo denke ich auch hin; weiß ich denn gar nichts von der Sitte der heutigen Gelehrten? Jemanden auf den Kopf zuzusagen, daß er sich geirrt habe, ist heut zu Tage unartig. Erst giebt man ihm Recht, und erst nach und nach bringt man ihn zur SelbstErkenntniß. Das Geständniß, daß der Verfasser ganz recht habe, ist nur die Verbeugung für den Ausspruch,

daß er nur halb recht habe, und dieser die Verbeugung für den, daß er ganz und gar nicht recht habe. Der Göttinger macht alle Stufen der Artigkeit durch. Der letzte Satz aber ist der letzte und bei ihm bleibt es. Die wahre Meinung des Rec. ist sonach die, daß der RechtsBegriff allerdings vom SittenGesetz abgeleitet werden müsse, und das erste ist nur Compliment. Diese seine wahre Meinung beweist er denn auch. Was sein Beweis seyn konnte, wollen wir, mit seiner Erlaubniß, etwas bestimmter als er selbst es gethan hat, in folgenden zusammengesetzten Syllogismus fassen:

Die Vernunft kann in mehrern Individuen in ihrer Beurtheilung eines und eben desselben Falles sich nicht widersprechen.

Nun soll alle RechtsBeurtheilung sich auf ein VernunftGesetz gründen:

Mithin können vernünftiger Weise mehrere Individuen in der RechtsBeurtheilung desselben Falles sich nicht widersprechen:

Nun soll insbesondere, ein bestimmtes Individuum ein ZwangsRecht gegen ein bestimmtes anderes Individuum haben.

Beide Individuen können vernünftiger Weise in ihrem Urtheile hierüber sich nicht widersprechen: und insbesondre der, gegen den das ZwangsRecht geht, muß, so gewiß jener Zwang Rechtens seyn soll, durch die Vernunft genöthiget seyn, ihn dafür anzuerkennen:

Ich gebe das ganze Argument zu, und der Verfasser des geprüften NaturRechts hat nicht versäumt, es ins Licht zu stellen. In dem Satze: ich habe ein Recht, liegt es unmittelbar mit darinn, daß alle Vernunft, als solche, mir es zugestehen müsse: es braucht eben nicht besonders erwiesen zu werden; es versteht sich von selbst, aus dem bloßen Begriffe des Rechts.

Was mag denn also der Recensent eigentlich wollen? Er drückt unsere Schlußfolge so aus: „der zum „Zwange Berechtigte müsse wissen, daß dem Andern Wi„derstand nicht nur nicht geboten, sondern verbo„ten sey;" es versteht sich, da von keinem äußern Gesetzgeber die Rede ist, im Gewissen. Setzt er etwa da schon voraus, was der Verfasser eben abgeläugnet hatte, daß im RechtsBegriffe von einer Handelns-Nothwendigkeit die Rede sey, und nicht von einer bloßen Beurtheilung? Aber das geht ja nicht; denn gerade das hat er dem Gegner zu beweisen. Also, wie in aller Welt mag er doch zu dem Begriffe des Gebots und Verbots gekommen seyn?

Aber, wo hab ich denn auch meine Augen gehabt? Hat er nicht VernunftGesetz zweimal mit Schwabacher abdrucken lassen; hat er es nicht auch noch zum Ueberflusse lateinisch gegeben, — das Recht sey facultas legalis? Da haben wir den nervum probandi! Ein Gesetz muß doch wohl gebieten, oder ver-

bieten, für was wäre es denn auch sonst ein Gesetz? Nun gründet das Recht sich auf ein VernunftGesetz; heißt denn das nicht offenbar auf ein VernunftGebot, oder Verbot?

O, Ausbund von philosophischer Gelehrsamkeit, und von Scharfsinne! ich unterwerfe mich demüthig Ihrer Belehrung, und ich will gleich auf der Stelle zeigen, ob ich Sie gefaßt habe. Jeder, der eine objective Behauptung macht, postulirt, daß alle Vernunft, zufolge eines VernunftGesetzes, mit ihm übereinstimmen müsse; also, daß allen der Widerspruch nicht nur nicht geboten sondern verboten sey im Gewissen. Sie haben da einige objective Behauptungen gemacht. Ich, und alle Ihre Leser sind Gewissenshalber verbunden Ihnen recht zu geben. — Ich rathe Ihnen dieses Argument zu gebrauchen; Sie mögen desselben oft bedürfen.

Durch diese RechtsDeduction erhält der Recensent noch einen andern sehr merkwürdigen Vortheil über den Verfasser. „Es leuchtet durch sie sofort ein, daß „ich ein ZwangsRecht gegen Andere habe, sie mögen sich „mit mir in Gemeinschaft setzen wollen oder nicht, nämlich das VertheidigungsRecht.“ In der recensirten Schrift ist zwar aus der Deduction des Verfassers das natürliche Recht noch viel weiter ausgedehnt worden, als der Recensent es hier durch seine Deduction dem

Verfasser zuvorthun zu können, versichert: es ist dort sogar das Recht behauptet worden, jeden der in meine WirkungsSphäre kommt, auch wenn er mich nicht angreift, zu zwingen, mit mir unter eine gesetzliche Verfassung zu treten, oder aus meiner Nähe zu entweichen. Der Recensent hätte beweisen müssen, daß dies, und das von ihm angeführte VertheidigungsRecht, aus der Deduction des Verfassers nicht folge, sondern erschlichen sey. — Aber, werde ich mir es denn gar nicht merken, daß der Rec. höflich ist? Er insinuirt den Beweis deutlich genug, so daß der Verfasser seines Irrthums wohl inne werden kann. Ihn zu beweisen, daß die ganze Welt es einsähe, wäre inhuman. — Der Umfang der gegenseitigen Rechte freier Wesen ist nach dem Verfasser eingeschränkt auf die Sphäre ihrer Gemeinschaft, ihres gegenseitigen Einflusses; dies ist nicht hinlänglich, denn nach dem Recensenten stehen auch solche Personen in gegenseitigem RechtsVerhältnisse, die in keinem gegenseitigen Verhältnisse stehen, und nichts miteinander zu thun haben. Wer mich z. B. beim Kragen nimmt, der hat doch offenbar mit mir nichts zu thun; setzt sich doch offenbar nicht mit mir in Gemeinschaft, und doch habe ich gegen ihn das VertheidigungsRecht. Daß er sich in Gemeinschaft mit mir setze, dazu gehört ganz etwas anders; daß er etwa Mitglied der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften sey, oder Mitarbeiter an den gründlichen Anzeigen, oder zum allermindesten einer der gelehrten Mitbürger.

Dies über die Principien des angezeigten Rechts-Systems.

* * *

Der Verfasser hatte nicht, wie es gewöhnlich geschieht, vorausgesetzt, daß jeder Mensch noch andere Menschen außer sich erkenne; daß er annehme, er stehe durch Licht, Luft, und gröbere Materie mit ihnen in gegenseitigem Einflusse: sondern er hatte die Nothwendigkeit dieser Annahmen als Bedingungen des Selbstbewußtseyns nachgewiesen; welches eben, seinen schon ehemals vorgelegten Gründen nach, das Geschäft der Philosophie ist. Er hatte beiläufig geäußert, daß sich auch die Nothwendigkeit aller bestimmten Objecte in der Natur, und ihre nothwendige Classification auf dieselbe Weise, als Bedingung des Selbstbewußtseyns, müsse nachweisen lassen, und dabei jeden, der dies etwa nicht begreifen könne, gebeten, zu bedenken (der Recensent nennt dies einen bescheidenen Gedanken; gehört denn nach ihm, sogar viel Bescheidenheit dazu, es für möglich zu halten, daß man nicht verstehe, was man nicht gelernt hat?) daß daraus weiter nichts folge, als daß er es eben nicht begreife.

Dies referirt der Recensent auf eine Art, als ob die Absurdität schon aus der bloßen nackten Relation sattsam hervorgehe, und es weiter gar keines Beweises dagegen bedürfe.

Dieselbe Wenduug gegen jene Behauptungen ist mir auch schon in andern Recensionen vorgekommen; und ich höre sie rechts und links auf Kathedern und in Gesprächen, so daß ich mir wohl die Mühe nehmen muß, ein paar Worte über sie zu sprechen.

Ich trete auf, und sage meine Gründe, warum ichs für das Geschäft der Philosophie halte, die gesammte Erfahrung als nothwendige Bedingung des Selbstbewußtseyns abzuleiten; und mache mich, da Philosophie mein Fach ist, an das Werk. Wer dagegen etwas hat, hat entweder die Unzulänglichkeit der Gründe nachzuweisen, aus welchen ich der Philosophie jene Bestimmung gebe; oder, wenn er das nicht kann, die Unrichtigkeit meiner Deductionen insbesondre nachzuweisen; oder, wenn er keins von beiden kann, ganz stille zu schweigen. — Was aber thun sie? Ich sage ihnen: hier habe ich a priori die Nothwendigkeit deducirt, noch andere vernünftige Wesen unsers gleichen anzunehmen. Sie antworten mir: „da haben Sie „ja a priori die Nothwendigkeit deducirt, noch andere „vernünftige Wesen unsers gleichen anzunehmen; bedenken Sie nur! ha ha ha!" Ich sage ihnen: hier habe ich Luft und Licht a priori deducirt. Sie antworten mir: „Luft und Licht a priori; bedenken Sie nur! ha „ha ha! — ha ha ha! — ha ha ha! Nun so lachen „Sie doch mit! ha ha ha! — ha ha ha! — ha ha „ha! — Luft, und Licht a priori; tarte à la crême

ha ha ha! Luft und Licht a priori! tarte á la crême ha ha ha! Luft, und Licht a priori! tarte á la crême ha ha ha!" — — — — — — — — — und so ins unendliche fort.

Ich sehe mich betroffen um. Wohin habe ich mich verirrt? Ich glaubte in die Republik der Gelehrten zu treten. Bin ich denn in ein Tollhaus gerathen.

Lieben Landsleute, lacht euch nur erst recht aus; und wenn ihr wieder bei Verstande seyn werdet, will ich euch einige Worte sagen.

Was ihr mir da erzählt, daß ich gesagt habe, das weiß ich selbst sehr wohl. Ich habe es ja gesagt; wer könnte es denn besser wissen, als ich! Ich schäme mich dessen gar nicht, und werde es nicht abläugnen. Ihr braucht mich nicht so fest anzufassen. Ich werde euch wohl Stand halten; möge der Himmel nur euch beistehen, daß ihr mir Stand haltet.

Lieben Landsleute, gerade aus eurer Befremdung, und aus dem Lärme, den ihr über jenen Satz erhebt, geht hervor, nicht nur, daß ihr die ersten Principien der Philosophie nicht gelernt habt, und ihre gemeinsten Begriffe nicht versteht, sondern auch, daß es euch ganz und gar an gemeinem MenschenVerstande gebricht, indem ihr etwas zu denken glaubt, was ihr doch gar

nicht denken könnt: und wenn ich dies nicht zur Stunde so begreiflich mache, daß alle Umstehende, und ihr selbst, es zugestehen müßt, so will ich der Tollhäusler, und ihr sollt mir der große Apollo seyn.

Luft und Licht a priori — fangt nur nicht gleich wieder an zu lachen — was ist denn daran so sonderbares?

„Ei, die Erkenntniß derselben ist ja a posteriori; „Luft, und Licht sind ja Gegenstände der Erfahrung."

Allerdings, wer läugnet denn das? haben wir denn überhaupt etwas anders als die Erfahrung?

„Aber, Sie sagten ja so eben, sie seyen a priori."

Allerdings, kann denn auf eine andere Weise etwas für uns seyn, außer a priori? — Jetzt lachen sie nicht mehr; jetzt eröffnen sie große erstaunte Augen. —

„Kann denn dasselbe a priori, und auch a posterio„ri seyn?"

Ich vielmehr frage euch: ist denn irgend etwas a priori, das nicht eben darum nothwendig a posteriori seyn müsse; und kann denn irgend etwas a posteriori seyn, außer darum, weil es a priori ist? — Sie erstaunen noch mehr. —

„Aber redet im Ernste, Landsmann! ihr scherzt „wohl nur mit uns, weil wir erst unsern Spaß mit „euch getrieben haben?"

Sagt ihr hingegen im Ernste, habt ihr denn das wirklich noch nicht gewußt?

„Nein, es ist uns etwas ganz neues *). Wir „glaubten, wenn etwas a priori deducirt werde, so „werde dadurch geläugnet, daß es ein Gegenstand der „Erfahrung sey; darum mußten wir so unbändig „lachen."

So? Was mögt ihr bisher über Philosophie für Begriffe gehabt haben! Z. B. was bedeutete euch denn der Ausdruck a posteriori?

„Einen Gegenstand der Erfahrung."

Und was bedeutete euch der Ausdruck: Erfahrung?

„Nun — was nun so a posteriori ist."

So? Ihr könnt euch nicht gut ausdrücken, wie ich sehe; ihr mögt eure Stärke wohl im Denken haben. Etwas a posteriori ist euch dasjenige gewesen, welches, in wie fern es a posteriori ist, nicht durch VernunftGesetze bestimmt ist, sondern der Receptivität von außen her gegeben wird. Es ist ein Tisch, ein Stuhl, ein SchreibePult außer euch vorhanden: diese afficiren euch, und aus dieser Affection entstehen in euch die Vorstellungen von diesen Dingen. Ich denke, ihr werdet euch dies allerseits gefallen lassen?

Nun seyd ihr entweder entschiedene Dogmatiker, oder ihr heißt Kantianer. — Mit den erstern, mit welchen ich bald abgethan haben werde, zuerst!

*) An der Leine zwar wird es bei der nächsten Gelegenheit den Lesern schon längst bekannt gewesen seyn.

Für euch ist alles nur a posteriori; und der Begriff eines a priori ist euch nur lächerlich. Daran thut ihr sehr wohl, und erspart euch eine Menge von Inconsequenzen, in welche eure StiefBrüder verfallen; wie ich denn für euch, wenn ich euch mit den Kantianern vergleiche, wahre Hochachtung habe. Für euch werden alle unsere Vorstellungen hervorgebracht durch die Einwirkung der Dinge auf uns. — Nun sagt euch der bloße gemeine MenschenVerstand, daß Seyn und Wissen zweierlei, und gerade entgegengesetzt sind. Das Wissen geht auf ein Seyn; wir wissen um das Seyn: aber aus einem bloßen Seyn, folgt kein Wissen.

Nun kommt den Dingen, die auf uns einwirken sollen, eurem eignen Geständnisse nach, nichts zu, als ein Seyn; und das Product des Seyns ist immer auch nur ein Seyn, und nichts anders; ihr aber verwandelt es in ein Wissen. Von dieser Verwandlung versteht ihr nun schlechterdings nichts; und könnt gar nichts dabei denken; aber ihr merkt nicht einmal, daß ihr es nicht versteht. Ihr wollt uns durch WasserGüsse die Entstehung des Feuers begreiflich machen. Ihr gießt, und gießt, und schreit: seht ihr denn nicht, wie es brennt; und wenn wir den Kopf schütteln, ruft ihr: mehr Wasser! um uns die Sache noch einleuchtender zu machen. Aber wir zweifeln gar nicht, daß es brennt; wir zweifeln nur, ob ihr mit Wasser angezündet habt. — Ihr wollt uns überlisten, und

überlistet dadurch euch selbst. Ihr denkt nämlich, wenn ihr das Seyn nur recht fein machen könntet, und noch feiner, und immer feiner, so werde endlich einmal ein Wissen daraus werden; und über aller Verfeinerung glaubt ihr zuletzt selbst das Wissen im Seyn mit Händen zu greifen. Aber Seyn bleibt immer und ewig Seyn. Ihr seyd SpaßVögel, die dem lachenden Knaben denselben Pfennig wiederholt in die Hände drücken, daß er glauben soll, er habe zwei Pfennige; Er läßt sich wohl nichts aufbinden, aber Ihr geht mit eurem Einen Pfennige in der Tasche fort, und glaubt festiglich, daß ihr zwei habt. Was also euer a posteriori heißen solle, verstehen wir nicht, und ihr selbst versteht es auch nicht.

Die Kantianer werden uns wahrscheinlich bessere Auskunft geben können. Ihr GlaubensBekenntniß, wenigstens derer, welche mit gelacht haben, ist folgendes: Alles, was im Bewußtseyn vorkommt, ist einzutheilen in zwei HauptBestandtheile, einiges ist a priori vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden, und was a priori ist, das ist nicht a posteriori: einiges andere kommt a posteriori durch die Erfahrung in uns, und dieses a posteriori ist nicht a priori. Die Begriffe zu den Objecten sind a priori da, z. B. der RechtsBegriff, der Begriff der Causalität, sind vor aller Erfahrung vorhanden. Die Objecte aber zu diesen Begriffen kommen erst hinterher durch die Er-

fahrung in uns; z. B: Menschen, die da Rechte haben; Luft und Licht, durch die sie in ein rechtliches Verhältniß treten; Objecte, welche sich verhalten, wie Ursache und Wirkung; u. d. gl. sind lediglich a posteriori. — Ich will euch nicht fragen, wie denn nun und auf welche Weise die Vorstellungen von den vorhandenen Objecten in uns hineinkommen. Da müßt ihr zu den ZauberKünsten des Dogmatismus eure Zuflucht nehmen, und Seyn in Wissen verwandeln; aber dieser, als der kleinste eurer Unfälle, sey euch nicht weiter vorgerückt! Ich will euch auch nicht mit der Frage lästig fallen, wie es denn komme, daß die Begriffe a priori, und die Objecte a posteriori immer so artig zusammen passen; daß nie mehr Objecte gegeben werden, als die Begriffe bestreiten können, und nicht zuweilen einige Begriffe arm und verlassen da stehen bleiben, und vor den übrigen sich schämen müssen; daß nicht in Ermanglung eines VereinigungsMittels zuweilen der Stoff den Begriffen zu Kopfe wächst, wie Sir Hudibras Höker in Ermanglung eines SchwanzRiemens dem Haupte.

Ich will euch bloß und lediglich eure eignen Worte erklären lassen. Was heißt denn das: die Begriffe sind a priori da?

„Ei nun, sie sind vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden."

Gut: aber das, in welchem etwas anders vorhanden ist, muß doch wohl selbst vorhanden seyn?

„Ja wohl.“

Es ist demnach vor aller Erfahrung vorher ein Gemüth vorhanden. — Hier werden sie still. Ich setze meine Argumentation fort. — Was da ist, ist nothwendig im Raume; (ihr könnt es gar nicht anders denken, und es ist überdies ein Hauptsatz eurer Philosophie;) was aber im Raume ist, ist materiell. Mithin giebt es vor aller Erfahrung vorher ein materielles Gemüth. Ist es von Holz, oder von Stein, oder von Leder? In diesem hölzernen, oder steinernen, oder ledernen Gemüthe a priori liegen Begriffe. Was sind denn nun das für Dinge? Sind es etwa Löcher, in welche die Dinge eindringen, und die Gestalt, und Form derselben annehmen, gleich wie der WaffelTeig in das WaffelEisen eindringt?

„Ei nein, über solche Dinge muß man nicht weiter nachdenken; man muß sie nicht durch die Kategorieen bestimmen.“

So! könnt ihr das nur so unterlassen, wie ihr es wollt? Wir andere können das nicht. Aber ich verstehe euch, ihr wollt nicht, daß man es bestimmt denke, sondern nur so überhaupt in Bausch und Bogen.

Es werden euch also durch die Erfahrung ganz fertige Objecte gegeben, Luft, Licht, fix und fertig, Objecte, die im Verhältnisse der Causalität stehen, fix und fertig. Bleibt bei den letztern stehen. Ihr habt das Bewußtseyn dieser Objecte, und dasselbe ist

a posteriori in euch hervorgebracht. Die Objecte sind so beschaffen, daß das eine den Grund von einem bestimmten Seyn des andern enthält; so sind sie euch gegeben, ihr wißt das a posteriori. Aber seht mir doch noch einmal an, was ihr eigentlich wisset.

„Daß das eine den Grund vom Seyn des andern enthält."

Aber da habt ihr ja den Begriff der Causalität leibhaftig. Ihr habt ihn a posteriori, ihr Ungenügsamen, warum wollt ihr euch denselben noch überdies auch a priori geben lassen?

Es werden euch Begriffe a priori gegeben, ihr bleibt dabei; z. B. der Begriff der Causalität. Was bedeutet denn nun dieser Begriff?

„Daß Eins den Grund vom Seyn des Andern enthalte."

Wie denn — Eins — des Andern? Was ist denn dieses Eine, und dieses Andere? Ei, sehe ich recht, so sind es ja Objecte. Ihr könnt jenen Begriff gar nicht haben, ohne die Objecte zu haben: und kömmt er euch a priori, so müssen die Objecte euch wohl mitkommen, und ihr habt nicht nöthig, sie erst a posteriori zu erbetteln. — So ergeht es euch; indem ihr das a priori halten wollt, geht euch indessen das a posteriori verloren, und indem ihr nach dem letztern hascht, ist das erstere über alle Berge.

Bekennt es nur; von allem, was ihr da seit zehn Jahren dem armen Publicum habt aufschwatzen wollen,

versteht ihr selbst keine Sylbe: und wenn ihr dies nur noch gewußt hättet! Aber sogar das habt ihr nicht gemerkt, weil euch die Gabe des klaren und bestimmten Denkens überhaupt nicht zu Theil geworden, und ihr gar nicht wißt, was eigentlich verstehen heiße.

Ihr habt euch Kantische Philosophen genannt, und habt nicht einmal die Bedeutung der allererstен Begriffe dieser Philosophie, die Bedeutung der Ausdrücke a priori und a posteriori, gelernt.

Da ihr dies alles, was ihr wissen solltet, nicht wißt, so verstattet, daß es euch sage, wer es weiß; und stellt euch dazu nicht so grämlich an.

Es kommt nichts von außen in den Menschen hinein: er ist Intelligenz, ist sonach für sich vermöge seines Wesens; (sein Seyn ist ein Wissen).

Aber er kann, nach den Gesetzen dieses seines Wesens, nicht für sich seyn, ohne daß noch ein bestimmtes System von Anderm für ihn sey. Dies ist das System der gesammten Erfahrung, welche nothwendig ist, so wie nur Er ist; (die fortgesetzte Erfahrung ist nichts anders, als die fortgesetzte Analyse jenes durch sein Wesen begründeten Systems).

Wie er nur ist, findet er sich; aber wie er sich findet, findet er dies. Es ist kein Gemüth, und nichts im Gemüthe vor der Erfahrung da. Sieht man auf diesen Act des Findens, so ist alles mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, daß alles in seinem Wesen nothwendig gegründet sey, so ist dasselbe a priori.

Und hiermit geht in Frieden; und lacht ein andermal nicht mehr so vorlaut; und wenn ihr noch einmal klug werden solltet, wird es mich herzlich freuen.

* * *

Unserm Recensenten, mit welchem mich eingelassen zu haben mich nach und nach gereut, da mir weit reichhaltigere Originale unterwegs aufstoßen, gilt alles dies, wenn er nur fähig ist, zu so großen Narrheiten, als die gerügten, sich zu erheben.

Es scheint nicht. Späterhin, S. 1932, hat er meine Deduction wieder so verstanden: ich beweise, daß mehrere Menschen neben einander sind, und durch Luft und Licht einander wahrnehmen.

Mit Gunst der Königl. Akademie der Wissenschaften; daran haben Sie nicht die Wahrheit gesagt. Was Seyn ohne Beziehung auf ein Bewußtseyn sey, das weiß ich nicht nur nicht; sondern ich weiß bestimmt, daß so etwas baarer Unsinn sey. Ich habe nur deducirt, warum es nothwendig sey, Andere außer uns anzunehmen; und weiter reicht keine ehrliche Deduction.

Er verweiset mir die unseelige Kunst, das, was bisher ihm und seinen gelehrten Mitbürgern so leicht und plan gewesen, zu verwirren, und schwer zu machen, z. B. die Deduction des EigenthumsRechts. Die Schwierigkeiten, die ich dabei erregt habe, fielen freilich weg, wenn ich bei des Recensenten Einsicht geblieben wäre, „daß das Eigenthum entstehe, durch „solche Handlungen, durch welche der Mensch seine „KraftAnwendung mit der Sache so vereinigt, daß „man über sie nicht wohl mehr disponiren kann, „ohne auch über jene zu disponiren.“ Da habe ich in jenem Buche die Frage aufgeworfen: woher man denn, wenn die Anwendung unserer Kräfte diese RechtsFolge habe, erst das Recht erhalte, auf irgend etwas zu wirken, und dadurch das MenschenGeschlecht vom Besitze desselben auszuschließen? Das mag der aufmerksame Recensent wohl übersehen haben. — Ueberhaupt muß es denen, die von der neuen Philosophischen Litteratur etwas wissen, spaßhaft vorkommen,

daß ich über die Meinung, daß das EigenthumsRecht durch Formation entstehe, erst von der Leine aus Bericht erhalten müssen.

* * *

Ich erlasse dem Recensenten das übrige wehmüthige Räsonnement, und lege an ihm das zweite charakteristische Merkmal der Recensionen im wehmüthigen Ton dar: das HülfsGeschrei.

Ueberhaupt ärgert ihn mein Ton *), und von daher nimmt er Veranlassung, meine Streitigkeit mit

*) Dieser Ton muß wohl etwas ärgerliches haben. Erhebt sich ja gegen ihn sogar das Seufzen der Creatur: z. B. Nicolai, mit welchem sich zu unterhalten unendlich langweilig ist, daher wirs unterlassen; und bei Sommer zu Leipzig (Deutsche Monatsschrift, Octoberstück 1796, im 2ten Aufsatz) läßt Mutter Gans ihre Stimme hören. Wir erwarten von der letztern mehr Spaß, als vom erstern, und wollen sie daher doch anreden.

Liebe Gans, nicht als ob du es verstehen könntest, sondern um der Umstehenden willen, wie man ja wohl auch sonst mit Kindern und unvernünftigen Bestien redet, ein paar Worte an Dich!

Du mitleidiges Thier, findest das Urtheil sehr unbarmherzig, daß gewisse Leute gar nicht philosophiren sollen. „Die Armen! was sollen sie denn thun?" rufst du klag-

„einem der denkendsten und einsichtsvollsten Männer aus der Kantischen Schule, meinem Collegen,“

lich aus. — Was geht das mich an? was sie wollen und können. Etwa was du thust; essen, trinken, schlafen, schnattern. Wenn dir dein Hirt verböte, über Geometrie dein Geschrei zu erheben, da du keine gelernt hast, so würdest du selbst das gar nicht unbarmherzig finden. — „Ja aber „Philosophie ist doch ganz etwas anders. Diese erhält „man mit dem Schnabel zugleich.“ — Meinst du? liebe Gans.

Du findest es „unbeschreiblich übermüthig“ daß ich gesagt: ich habe manchen Mißverständnissen in meiner Wissenschaftslehre mit ein paar Worten abhelfen können, und habe auch diese paar Worte nicht sagen mögen. — Das scheint dich besonders zu ärgern. Hätte ich doch nur diese armseeligen paar Worte gesagt, so hättest du wohl selbst es verstanden, und könntest heute ein langes und breites mitschwatzen. — Darüber sey du ruhig. Hätte ich noch tausend und aber tausend Worte gesagt: — so etwas geht in kein GänseHirn. Im Ernste, liebe Gans: wer es werth ist zu verstehen, versteht es schon; und für die übrigen — ich wollte lieber selbst eine Gans seyn, als den Nürnberger Trichter haben, jedem SchalksNarren Weisheit einzuflößen.

Du nennst die Wissenschaftslehre den Stein der Weisen. Es ist kein Stein, liebe Gans, es ist ein Buch. Das scheint dir nur so, weil es kein Haber ist. Gänse theilen alles in der Welt ein in Haber, den sie fressen können, und in Steine, die sie nicht fressen können.

„Mein Ton sey übervornehm.“ Goldne Gans; vornehm ist der Ton, da man ohne Gründe, durch seine

nur so beispielsweise in frisches Andenken zu bringen, wenn sie etwa vergessen wäre. Was mag er dabei be-

bloße Versicherung, und durch sein eingebildetes Ansehen entscheiden will. Ich habe diesen Ton nicht, und bin nicht in Gefahr, ihn zu bekommen. Ich belege mit Gründen, was ich rede; ich habe nun so die pedantische Gewohnheit angenommen, gute Gans! Haber und Steine sind nicht so verschieden, als mein Ton, und der vornehme Ton. In eurem gemeinen Gänseleben würdest du ihn „unhöflich, anmaßend, übermüthig" nennen. — Aufrichtig, liebe Gans, gefällt mir auch der Ton in eurem gemeinen Gänseleben nicht gar wohl; daß, wo eine hinhinkt, alle nachhinken, und wenn eine gigakt, alle gigaken. Uebermüthig aber nennt eine Heerde Gänse jeden, den sein Weg gerade durch sie hindurch führt.

Aber über die Stelle, die du da zum Beweis gegen mich anführst, hat dir ein arger Gesell etwas aufgebunden. Ich sage nicht, daß ich für die, die mich nicht verstehen, nicht verständlich schreibe; — so reden nur Gänse, und nur Gänsen kann man so etwas weiß machen; sondern daß ich für diejenigen, welche meine leichteste speculative Schrift, die über den Begriff der Wissenschaftslehre, nicht verstanden haben, im Fache der Speculation nichts verständliches schreiben könne. Laß dir von jemanden erklären, wo da der Unterschied liege.

Zwar bist du da überhaupt auf einen guten Fund gekommen, gegen die Kantische Nachäfferei zu schreien; nur daß du, unglücklicher Weise, mich, den kein anderes Geschöpf, als eine Gans, da gesucht hätte, mit eingemischt.

büchtigen? Ich kenne meinen Herrn Collegen viel zu gut, als daß ich befürchten sollte, er werde dem Göttingischen Recensenten zu Liebe, der einst in dem Verzeichnisse der berühmten jetzt lebenden Philosophen seinen Namen erst hinter dem meinigen genannt hat, sich mit mir noch einmal in Streit einlassen. Ueberhaupt ist es ziemlich indiscret von einem Auswärtigen,

Was du da schreist, ist freilich nicht gehauen, nicht gestochen; aber schreie du nur fort; du hast eine große Sippschaft. Retteten doch die Gänse ehemals das Capitol; warum sollten sie denn nicht jetzt die Freiheit und Selbstständigkeit im Denken retten können. — Und so mögen dir alle deine nackten Stellen wieder voll Federn wachsen, und dein hangender Flügel heilen, und ich selbst will bei Hrn. Sommer ein paar Metzen Haber für dich abgeben lassen.

Uebrigens vergieb, edle Nachkommin der Retter des Capitols — denn wer kann deine eigentliche Abkunft wissen — daß ich dich im SeitenStübchen einer Note, von dem Recensenten abgesondert, bewirthet habe. Ich weiß wohl, daß du eben so gescheidt bist, als ein Göttinger Recensent. Aber du schreibst nur unter der Aufsicht von Hrn. Sommer; und der Recensent schreibt unter der Aufsicht der Königl. Akademie der Wissenschaften, und so etwas flößt uns armen Sterblichen, wie wir uns auch anstellen mögen, immer Respect ein: — und, ins Ohr sey dirs gesagt — du kannst doch immer nicht wissen, wem zu Ehren eigentlich die Fête angestellt worden; ob du um des Recensenten willen, oder ob der Recensent um Deinetwillen eingeladen sey.

sich in dergleichen kleine häusliche Zwiste zu mischen, nachdem sie schon lange vergessen sind.

Er scheint selbst vermuthet zu haben, daß von daher nicht viel zu erwarten sey: er macht unmittelbar darauf einen zweiten Versuch. „Daß auch andere „berühmte Kantianer, die noch einen gegebenen „Stoff annehmen", (der Schwabacher Druck ist in der Recension) „vom Geiste der kritischen Philosophie „und ächter Wissenschaft noch nichts verstehen, wird „auch in dieser Schrift deutlich genug gesagt."

Zuförderst ist in dem Buche zwar die Theorie des Verfassers vorgetragen, welche mit einem gegebenen Stoff sich nicht wohl verträgt; und es kommen allerdings die Aeußerungen vor, daß, wer dies und dies nicht wisse, von Kant, und von Philosophie dazu, kein Wort verstehe: aber auf die Theorie des gegebenen Stoffs insbesondre ist dabei so wenig hingedeutet, daß sie vielmehr (S. 18, in der Note) in einen haltbaren Gesichtspunkt gestellt, und vertheidigt wird. Durch welche aller möglichen IdeenAssociationen mag also der Recensent hier gerade auf diese Theorie gekommen seyn?

Soll ich es ihm sagen? Er wähnte, er würde Hrn. Reinhold, den Erfinder derselben, gegen mich in den Harnisch bringen können. — Wie wenig weiß

er von der Denkart würdiger Männer! Hr. Reinhold liebt Wahrheit und Geradheit mehr, als einen nichtigen Ruhm.

Er ist zu entschuldigen, daß er, da die Entdeckungen des großen Genius unsers Zeitalters noch neu, und alles in der Verwirrung war, gerade dies in jenen Schriften zu finden glaubte; das Zeitalter, das Jahre ihm nachgebetet hat, und alle die berühmten Kantianer des Recensenten, welche in der Hauptsache Reinholdianer sind, haben ihn gerechtfertiget. Jetzt hat er gewiß schon längst die Unzulänglichkeit seines Systems eingesehen. Zwischen ihm und mir sey Friede!

Aber ich habe es mit dem Rec. zu thun. Der gegebene Stoff da, den er in Schutz nimmt, — nicht als ob er selbst etwas von der Sache verstünde; sondern in Hoffnung des berühmten Beistandes — ich kann es dem Recensenten nicht, ich kann es vielleicht der ganzen königl. Gesellschaft der Wissenschaften nicht begreiflich machen, wie — unverständlich das sey. Veranlasse doch der Recensent diese königl. Gesellschaft, bei welcher er vermuthlich viel Einfluß hat, einen Preiß auszusetzen, auf die Beantwortung der Frage: wie denn eigentlich der Intelligenz der Stoff gegeben werde, und was es bestimmt heißen möge: der Stoff wird gegeben. Ich stehe ihnen dafür,

keiner der gelehrten Mitbürger wird ein verständliches Wort darüber vorzubringen vermögen; und wenn der Recensent selbst mit zur Concurrenz zugelassen würde; — die Gesellschaft wird ihren Preiß behalten.

Nachdem der Recensent den Schriftstellern bemerklich gemacht, wie hart ich sie, seiner Meinung nach, behandle, die stärksten Stellen geflissentlich aufgesucht, sie verkürzt, und außer dem Zusammenhange gerissen, aufgestellt; wird er denn nicht etwa auch die Potentaten gegen mich aufbringen können? Sollte nicht irgendwo in meinem Buche auch eine politische Ketzerei stehen? Es hat keine Noth; wer sucht, der findet! Hat nicht der Verfasser die ärgerlichen Worte verlauten lassen: das Volk sey nie Rebell! Diese übersieht der Recensent nicht, er läßt sie mit Schwabacher, das bei ihm zu allen Dingen, zum beweisen wie zum verhetzen, nütze ist, groß und breit abdrucken. Das wird wirken!

Liebe AltGesellen in der Philosophie, daß ihr allenthalben, wo ihr mit einem Schriftsteller selbst nicht recht fertig werden könnt, die Obrigkeit zu Hülfe ruft, und sie flehentlich bittet, den Abgang eurer Gründe, durch ihr vollgütiges Gewicht zu ersetzen, ist ein alter Kunstgriff, dessen ihr euch auch schon gegen mich nach Möglichkeit bedient habt; und daß die Potentaten von eurem SchulGezänk nicht Notiz nehmen, ist eben so alt. Aber was ihr da gegen mich ertappt habt, dar-

aus läßt sich ohne dies nicht viel machen. Das Volk ist nie Rebell. Was giebt es denn da die Augen aufzureißen, und die Köpfe zusammen zu stoßen? Wenn ich sage, der Souverän kann nie Rebell seyn; da im Begriffe des Souverän liegt, daß es über ihn keine höhere Macht giebt; so werdet ihr selbst nichts dagegen haben können. Nun ist ja das Volk, das heißt, die ganze Gemeinde, die Urquelle aller politischen Macht, und der eigentliche ursprüngliche Souverän; dies wird den Lesern der Göttingischen Anzeigen sehr wohl bekannt seyn, und es zweifelt heut zu Tage daran kein Vernünftiger. Wie soll denn also das Volk, wenn es nur wirklich das Volk ist — und darüber habe ich mich zur Genüge erklärt — Rebell seyn können? — Kann denn der Fürst Rebell seyn? Ihr würdet mir zugestehen, daß er ungerecht, ein Tyrann, ein Blutmensch, u. s. w. seyn könne; wenn ich aber sagte, er könne als Fürst auch ein Rebell seyn, so würdet ihr meiner spotten, und dies mit vollem Rechte.

Aber daß der Fürst nicht Rebell seyn kann, kommt daher, weil er die VolksGewalt repräsentirt, und wenn das Volk sich erhebt, und seine Rechte unmittelbar verwaltet, so fällt die Repräsentation weg, und es giebt keinen Fürsten mehr. — Könnt ihr denn gar an keiner Ecke zwei Begriffe zusammen reimen; auch die allerersten Folgen eurer Prämissen nicht erblicken?

* * *

Es giebt noch eine eigenthümliche Wendung der wehmüthigen Recensionen, die der Verfälschung. Nicht alle bedienen sich derselben; der Göttinger, der die Runde durchmachen wollte, hat sie nicht verschmäht.

Ich rede nicht davon, daß er mein ganzes Rechts-System in ein völlig falsches Licht stellt; redet, als ob es mir scheine, mich dünkte, und dergl.

Das mag bei seiner Zunft so gewöhnlich seyn, daß man seinen Schein, als Schein zu Markte trägt. Ich rede nicht, ehe ich meiner Sache gewiß bin; alle meine Schriften, und auch dieses System der Rechtslehre sind darauf berechnet, daß entweder alles streng erwiesen, und die Probleme auf die einzig mögliche Weise gelöst seyen, oder daß sie überhaupt nichts bedeuten sollen.

Ich rede von einem offenbaren Falsum. Ich sage (ich kann hier dem Leser diese Stelle nicht erklären; im Zusammenhange und an seinem Orte wird er sie ohne Zweifel verstehen) ich sage: das Ich schaut seine Thätigkeit an, als ein Linie-Ziehen. Diese ursprüngliche Linie ist die reine Ausdehnung, („das Gemeinsame der Zeit und des Raums", sind die unmittelbar darauf folgenden Worte.) Aus diesem „Ausdehnung" macht der Recensent „Anschauung", und verwandelt dadurch die ganze Stelle in Unsinn.

Wird etwa der geduldige Setzer diese Schuld tragen? Ich will demselben Rec. — denn sollte ich annehmen, daß zwei dieser Art an den Göttingischen Anzeigen arbeiten? — noch ein anderes Falsum nachweisen. Sehe er, ob er auch dieses auf den Setzer bringen könne.

Im 149sten Stück der gel. Anzeigen v. J. 1796 wird Hrn. Hülsens Prüfung der Preißfrage der Berliner Akademie*) angezeigt. „Das höchste Problem für den Verfasser — sagt der Recensent — ist Nicht Ich = Ich." — Das nenne ich die höchste Verfeinerung der Verfälschungs-Kunst! Der Recensent hat keinen Buchstaben, keinen Strich dazu, oder davon gethan. Durch die bloße Veränderung der Richtung der Striche hat er das Vernünftige in Unvernunft zu verwandeln gewußt. Es heißt nämlich: Nicht Ich = Ich; und bedeutet die Aufgabe aller Philosophie: nachzuweisen, wie die Intelligenz dazu komme, Dinge außer sich anzunehmen; welche wahrscheinlich schon längst vor der Wissenschaftslehre der Recensent bestimmt gedacht, und gelöset hat, wie ihm die damit sehr wohl

*) Eine Schrift, die ich zur Erleichterung des Studiums der Wissenschaftslehre recht sehr empfehlen kann.

bekannten Leser der Göttingischen Anzeigen auf seine Bitte wohl bezeugen werden.

Erlauchte Beschützerin, und Besitzerin „reeller Meditation, und ächter Philosophie" königl. Gesellschaft, — wenn es dem Einzelnen erlaubt ist, seine Augen zu dir empor zu heben: daß unter deiner erhabnen Aufsicht seichtes, und unwissendes Gewäsch für Recensionen gedruckt wird, thut deiner Ehre keinen Abbruch: denn du kannst immer sagen; es ist gar nicht seicht und unwissend, sondern gar gründlich, und gelehrt; und wer dürfte dann noch reden? Aber daß unter deiner Aufsicht Verfälschungen getrieben werden, macht doch sicher keine gute Wirkung; denn es läßt sich jedem, der gesunde Augen hat, nachweisen, und du kannst dann nichts dagegen aufbringen. Diesem Misbrauche solltest du abzuhelfen suchen.

Aber Respect für gelehrten Rang! gereicht er doch auch uns andern mit zum Beßten. Freilich, wer, wie dieser A. A. Hülsen, weder vor noch hinter seinem Namen etwas hat, seine Blöße zu bedecken, und nicht einmal einer unsrer ehemaligen gelehrten Mitbürger ist, dem kann es nicht anders ergehen, als es ihm eben ergeht. — Der Verfasser des NaturRechts geht zwar auch gerade so schlicht einher: aber man weiß doch, daß er Professor an einer Universität ist, mit der Georgia

Augusta gute Nachbarschaft halten will. Darum wird der wehmüthige Ton angestimmt, und dem Verfasser sechs volle Blätter gegeben, und überhaupt — daß man ihn ganz weggeworfen habe, kann er doch auch nicht sagen. Wäre er auch nur so ein privatisirender Welt-Bürger gewesen, wie Hr. Hülsen, dann hätte es im vornehmen Tone gelautet:

Jena und Leipzig.

Bei Christian Ernst Gabler: Grundlage des NaturRechts, nach Principien der Wissenschaftslehre, von Johann Gottlieb Fichte. Diese Schrift ist einer der auffallendsten uns vorgekommenen Beweise, wie man unter einem tiefsinnigen Ansehen, mittelst der Phrasen und Wendungen der neuesten Philosophie, nichts sagen könne. Wer dies Urtheil absprechend, oder hart findet, lese die Schrift: und wenn er noch Sinn für reelle Meditation, und Philosophie hat, so richte er dann selbst. Das merkwürdigste ist, daß der Verfasser andere Menschen außer uns, und Luft und Licht a priori deducirt!!!

* * *

Noch zwei Worte: eines an den Recensenten, und eines an das Publicum.

Dem Recensenten habe ich seine Seichtigkeit und Unwissenheit, und seine Tücke dazu, zur Genüge nachgewiesen; und was ich erwiesen, trage ich kein Bedenken mit seinem eigentlichen Namen zu nennen. Was wird der Rec. dabei thun? Sich seines Incognito trösten; incognito versichern, daß er diesen plumpen groben Anfall verachte; bei Gelegenheit, auf eine hämische Art sich zu rächen, Andere gegen mich in Harnisch zu bringen suchen. — Mein Herr, das ist keine Rache. — Ich kann ja doch immer wieder mich vertheidigen, und es kann für Sie ausfallen wie jetzt, oder noch ärger. Ich will Ihnen selbst sagen, was Sie thun sollen.

Ich habe jetzt Sie nicht eben zart behandelt; ich will das gar nicht läugnen: ich habe dem Zeuge der Kantianer — Sie sind ja selbst auch so ein Stück von Kantianer, wie Sie bei Gelegenheit zu rühmen wissen — eben jetzt, und sonst noch so oft, Hohn gesprochen. Diese haben es alle gemacht, wie Sie es gemacht haben, und machen werden; verdreht, geschwatzt, geschmäht; auf Gründe hat sich noch keiner mit mir eingelassen. Ehe mein System erschien, wurde mir freilich in anonymen Briefen, von Leipzig und andern Orten her, die Widerlegung desselben angekündigt, seitdem aber ist es davon ganz still. Thun Sie, was keiner gethan hat. — Man hat ohnedies im auswär-

tigen Publicum über den Flor der Metaphysik in Ihrer Gegend keine hohe Meinung; da könnten Sie auch zugleich dieses Vorurtheil vernichten. — Kommen Sie, widerlegen Sie mein System aus dem Grunde, zeigen Sie, daß es gar nichts ist, rotten Sie es aus bis auf die Wurzel; dann liegt ja der übermüthige Prahler auf einmal da, und Sie sind so vollkommen gerächt, als man es nur seyn kann.

Sie antworten: „dabei sey so viel Ehre nun eben nicht zu erholen; mein Spinnengewebe zu zerreißen, sey jede Fliege gut genug.“ Desto besser, lieber Herr, so kostet es Ihnen weniger Zeit und Mühe. Thun Sie es dennoch; thun Sie es um des gemeinen Besten willen; thun Sie es, weil ich Ihnen so freventlich Hohn gesprochen habe. Wüßte ich Sie dadurch zu bewegen, ich wollte noch einmal von vorn anfangen, durch die ganze KategorieenTafel der Kantianer hindurch Sie zu verspotten. — Also, Sie kommen, gewaltiger Ritter, aber mit aufgezognem Visier, bitte ich.

Ich wende mich an das Publicum.

Ein Theil desselben dürfte den Ton, den ich hier angestimmt habe, neu und tadelswürdig finden. Ich muß erinnern, daß ich auch hierbei auf mein Entweder Oder gerechnet habe. Ich habe die Maximen,

auf die ich ihn stütze, oben angegeben; entweder, zeigt man durch Gründe die Unrichtigkeit und Unanwendbarkeit derselben, oder man schweigt stille.

Es giebt meines Erachtens in der litterarischen Welt keine andere Waffen als Gründe. Wer mit diesen zu kurz kommt, der steht in der Discretion des Siegers. — Aber derselbe soll human, soll großmüthig seyn. — Liebes Publicum, ich könnte da etwas für mich anführen, das dich überzeugen würde. Von Humanität ist des Geredes nirgends mehr, als da, wo man nicht gerecht seyn mag. Humanität fodern gerade diejenigen am dringendsten, welche selbst nicht die geringste haben; und diejenigen, welche zuerst unmäßig beleidigen, wollen bei dem leisesten harten Worte gegen sie vor Verdruß vergehen. Ich könnte durch die Behandlung, die ich seit Jahren erfahre, von der Pflicht der Schonung mich losgesprochen glauben. Aber wer unter denen, die ich seit einiger Zeit getroffen habe, hat nicht vor langem mich auf das unwürdigste behandelt? Wie viele haben dasselbe gethan, gegen welche mir noch kein bitteres Wort entgangen ist, und denen ich, wegen ihrer anderweitigen Verdienste, öffentlich Hochachtung bezeuge? Warum, o Publicum, hast du gerade mich zu einem Beispiel deiner Ungerechtigkeit ausersehen? Gegen die, an denen du es recht heißest, daß sie den Klerus gegen mich zu verhetzen, die

weltliche Obrigkeit gegen mich aufzubringen suchen, von meinen Schriften reden, als von denen eines offenbaren Narren, den man einsperren sollte — gegen diese wüst du, bei einer Sache, wo es kaum auszuhalten ist, jenen die Augen nicht zu eröffnen, nur mir kein Wort erlauben? — Aber ich will dies nicht anführen, geradezu darum, weil es bei mir wirklich nicht entschieden, mich wirklich zu den genommenen Maßregeln nicht bewogen hat. Dies hat mich bewogen: — dieses Mittel ist das einzige, dir die Augen zu öffnen, teutsches Publicum; das einzige, in die dicken Ohren Jener Eingang zu erhalten, und sie wenigstens zu erschrecken.

Wenn du es einsehen wirst, wie unverschämt man dich bisher gäfft hat, welchen Unsinn man dir gegen dein baares Geld, für Kantische Philosophie, und auch sonst noch für Allerhand verkauft hat; welcher Mittel sie sich bedienen, um zu verhindern, daß nicht etwa ein Anderer dir ein Licht anstecke; wirst du ohne Zweifel meinen Ton sehr milde finden. — Die Stümper in der Philosophie, und in der schönen Litteratur — in andern Zweigen geht die Vernunft ruhiger ihren Gang fort, weil diese noch keine so einträgliche Speculationen auf den Beutel des großen LesePublicum eröffnen — diese Stümper haben sich gegen die wenigen Bessern vereinigt, sie sind ergrimmt, ihre Beute, dich teutsches Publicum, nicht fahren zu lassen; ihre Zu-

versicht beruht auf dem Trostgrund des Fier en-fat: Nous sommes dix contre un.

Dies ist kürzlich die Litteratur-Geschichte unsrer Tage. Diese Tage werden vorübergehen, und die Sache der Vernunft wird siegen, wie sie noch immer gesiegt hat; und dann wird man manches sehr verzeihlich finden, was man jetzt so schwer verzeihen kann.

NotizenBlatt

für

das Philosophische Journal.

No. I.

Anzeige.

Der Zweck eines philosophischen Journals ist der, daß es an seinem Theile mit beitrage, die Vernunft allgemein herrschend zu machen. Unter die Mittel dazu gehört auch dies, abschreckende Beispiele vollendeter Unvernunft anzuführen. — Widerlegungen allgemeiner theoretischer Irrthümer, und verkehrter Maximen, die eine ausführliche Untersuchung erfodern, werden innerhalb unsers Journals ihren Platz finden: Beispiele rein formaler Unvernunft, die man nur anzeigen darf, um sie einleuchtend zu machen, werden wir in diesem NotizenBlatte anführen.

Zufälliger Weise kommt das hier anzuführende Beispiel in einer Angelegenheit eines der Herausgeber vor; dies aber ist es nicht, was ihm diese Stelle verschafft hat. Jedes Beispiel jeder nur gerade so formlichen, und einleuchtenden Unvernunft, sie betreffe, wen sie wolle, wird aufgenommen werden.

Ich, der Unterschriebene, hatte Nro. 50 des IntelligenzBlattes der A. L. Z. v. J. 1796 das IntelligenzBlatt der Neuen deutschen Bibliothek beschuldigt, vorgebliche Thatsachen, die erdichtet, und meiner Ehre nachtheilig waren, aufgenommen zu haben. Ich hatte der ehrenrührigen Lügen namentlich funf an der Zahl aufgeführt: nämlich, daß ich mich unter streitige OrdensParteien gemischt habe; daß ich dem Consistorium sei-

ne Anklage wegen meiner Sonntägigen Vorlesungen übel genommen; daß ich geäußert, die Predigten könnten ganz aufhören; daß ich in meinen Vorlesungen auf die Studenten geschimpft; daß ich durch ein Urtheil des akademischen Senats für einen unklugen, und darum des Obrigkeitlichen Beistandes unwürdigen Menschen erklärt worden sey. Ich hatte Hrn. Bohn aufgefodert, mir den Einsender zu nennen, damit gerichtlich ausgemacht werden könne, ob er die Wahrheit geredet, oder gelogen habe. — Das hatte ich geschrieben.

Was that darauf Hr. Bohn? — Er erklärt Nro. 66 des IntelligenzBlattes d. A. L. Z.: „es sey „von meinem Benehmen bei einem Stu„dentenAuflaufe die Rede; und der Einsen„der habe bloß sein Urtheil, daß ich mich da„bei nicht mit aller nöthigen Klugheit be„nommmen, eingesandt; Er — Bohn habe „das vollkommne Recht gehabt, dieses Urtheil ab„drucken zu lassen." — Das schreibt Bohn.

Wie paßt denn das, was Bohn schreibt, zu dem, was ich geschrieben hatte? — Es ist dabei noch dies zu bemerken, daß überhaupt nirgends in jenem IntelligenzBlatte d. N. D. B. mein Name mit einem StudentenAuflaufe zusammen genannt wird; und daß Hr. Bohn dasjenige, was daselbst in dieser Rücksicht von einem andern sehr ehrwürdigen Manne, eben so verleumderisch gesagt wird, mit dem, was von mir gesagt wird, verwechselt haben mag.

Sonach weiß entweder dieser Bohn nicht, was in seinem IntelligenzBlatt gedruckt ist, und hat meine Auffoderung an ihn nicht lesen, oder nicht verstehen können: oder, wenn er das erstere weiß, und die letztere gelesen und verstanden hat, hat er, in der Hoffnung, daß die Leser sich nur im Allgemeinen erinnern würden, daß ich etwas gegen sein IntelligenzBlatt vorgebracht, aber nicht, was es eigentlich sey, und daß sie sich nicht die Mühe nehmen würden, nachzuschlagen, — das Publicum irre führen wollen. Er wähle, welches er will. Mir kommt es zu, das erstere anzunehmen, weil man einem andern zwar Unvernunft, aber nicht Schalk-

heit nachweisen kann; und man nicht sagen soll, was man nicht bewiesen hat.

Ich hatte meine Auffoderung darauf gegründet, daß, in Vergleichung mit der Eudämonia, dem IntelligenzBlatte der N. D. B. noch einiger Anspruch auf Ehre übrig bleibe (Hr. Bohn liest dies: jenes IntelligenzBlatt habe eine Art von Ehre. Gott verhüte, daß ich dies je von nichtswürdigen Pasquillen-Sammlungen sage!) es bleibe ihm, sage ich, noch ein Anspruch auf Ehre übrig, und man habe nicht das Recht gegen dasselbe so geradezu zu verfahren, wie gegen die Eudämonia, darum weil wenigstens sein Verleger sich namentlich zu ihm bekenne, und man an diesen sich halten könne, wenn in ihm Lügen abgedruckt würden: dahingegen es niemand gebe, der Thor oder Böswicht genug sey, um zur Eudämonia sich namentlich zu bekennen.

An dieser guten Meinung nun habe ich mich geirrt. Derjenige, der sich zu diesem Blatte bekennt, ist, wie wir sehen, um nichts besser, als Niemand; denn er ist über dergleichen Dinge seiner Vernunft nicht mächtig, und wenn er zur Rede gestellt wird, antwortet er alles Andre, als das, wornach man fragte. Er weiß so wenig, was durch ihn geschieht, als es der Pfahl weiß, an den ein Bube sein Pasquill anhefret. Er fodert mich auf, ihn bei seiner Obrigkeit zu verklagen. Ich habe noch nie gehört, daß jemand einen Pfahl verklagt habe.

Ich hatte in jener Anzeige versprochen, wenn binnen des gesetzten Termins von 4 Wochen mir nicht Genüge geschehe, Hrn. Bohn, sein IntelligenzBlatt, und seine Einsender, in diejenige Classe zu setzen, in welche sie sodann gehören würden; und ich würde diesen Termin nicht versäumt haben, wenn nicht, nach einem mir bis dahin unbekannten Gesetze der A. L. Z. bloß die unvernünftige Replik, keineswegs aber eine vernünftige Duplik, im IntelligenzBlatte derselben Platz fände.

Herrn Bohn ist so eben sein Recht widerfahren; er ist an allem so unschuldig, als sein PreßBengel. Das IntelligenzBlatt aber sinkt dadurch tief unter die Eudämonia herab, daß für die Nachrichten der letztern keine Bürgschaft gestellt wird, das er-

stere aber einen leeren Namen nennt, wodurch mancher getäuscht werden kann. Einsender, wie dieser der Jenaischen Nachrichten, der mich, und dabei zugleich den akademischen Senat; der andere ehrwürdige Männer, Paulus, Schnaubert, D. Scheerer, den Studiosus Päpke, u. a. verleumdet hat; sind ehrlose, und feige Pasquillanten, welche, indeß die allgemeine Verachtung sie kenntlich genug bezeichnet, damit sich trösten, daß sie durch die Imbecillität des Herausgebers vor gerichtlicher Ueberführung gesichert sind.

Und hiebei die allgemeine Frage an das Publicum, wie lange es die vollendete Unvernunft, daß jeder anonyme Bube das Recht habe, ehrliche Manner öffentlich zu verleumden; wie lange es die noch unvernünftigere Maxime, daß der Verleumdete sich dies ruhig gefallen lassen müsse, noch dulden werde? Hr. Bohn z. B. beklagt sich noch obendrein über die Heftigkeit meiner SchreibArt, und vermahnt mich zu philosophischer Mäßigung. Kann der Mann auch noch spotten? — So ist es immer; sie wollen uns die Kehle abschneiden, und wir sollen uns nicht regen, damit wir durch unsere Bewegung ihnen nicht etwa ihr Staats-Kleid bestäuben.

Fichte.

Nachricht.

Die Fortsetzung von diesem Journal erscheint in meinem Verlage, und zwar das zweite Heft schon in 3 Wochen, das dritte in 6 Wochen ohnfehlbar; da bereits alle Schwierigkeiten, wodurch der Druck aufgehalten werden könnte, gehoben sind. Jena, den 25 Merz 1797.

Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Fünften Bandes Zweites Heft.

Jena und Leipzig

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des zweiten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Versuch einer Darstellung des Vernunftmäßigen in den materialen MoralPrincipien. Von Prof. Niethammer. S. 117.

2) Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. — 161.

II. Litterarische Anzeigen.

1) Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte ꝛc. — 184.

2) Auserlesene Gespräche des Platon, übersetzt von Friedrich Leopold Grafen zu Stollberg ꝛc. — 192.

I.

Versuch einer Darstellung des Vernunftmäßigen in den materialen MoralPrincipien

Einleitung.

Indem man eine philosophische LehrMeinung, die man übrigens für unrichtig erklärt, gleichwohl als philosophische LehrMeinung anerkennt, setzt man stillschweigend voraus, daß sie, ihrer Ungültigkeit unerachtet, doch etwas völlig Vernunftmäßiges enthalten müsse. Nur durch das Vernunftmäßige, das ihm zu Grunde liegt, kann ein mißlungener Versuch der philosophischen Speculation auf die Ehre, als philosophische LehrMeinung zu gelten, Anspruch haben; ohne dasselbe müßte er aus der Reihe der philo-

sophischen Systeme, und selbst aus der Geschichte der Philosophie in die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes, verwiesen werden: so wie jeder Irrthum überhaupt nur dadurch, bloß Irrthum ist, daß etwas Wahres ihm zu Grunde liegt; ohne welches er unter die offenbaren Narrheiten gehören würde.

Der Gegner, der eine philosophische LehrMeinung als eine solche bestreitet, gesteht ihr also schon dadurch stillschweigend zum wenigsten einen gewissen Antheil an vernunftmäßigem Gehalt zu; obgleich er öfters in seiner Widerlegung sie geradezu für vernunftwidrig erklärt. Ihm kann man es zu gut halten, daß er über dem letztern jenes erstere bisweilen ganz übersieht. In der That kann er die Ungültigkeit einer solchen LehrMeinung auf keine andre Weise darthun, als indem er ihren Widerstreit wider die Vernunft aufdeckt. Was Wunder, daß ihm an derselben die Seite der Vernunftmäßigkeit ganz im Schatten gestellt bleibt, während er bloß damit beschäftiget ist, die Seite ihrer Vernunftwidrigkeit zu beleuchten!

Allein, wenn man dem Gegner, als Gegner, es verzeiht, daß er bloß die AnklagePunkte auffaßt, so gilt dies doch nicht eben so dem eigentlichen Widerleger eines Systems, der nicht bloß Ankläger seyn, sondern zugleich als Richter entscheiden will. Er muß doch vor

allen Dingen gerecht seyn. Durch eine solche einseitige Ansicht aber ist er in Gefahr, nicht nur gegen ein solches System selbst sondern auch gegen dessen Bekenner ungerecht zu urtheilen; und überdies, in der Widerlegung desselben seinen Zweck nicht zu erreichen. Der Richter muß, um gerecht zu seyn, die vollständige Vertheidigung der GegenPartei kennen; um durch ein Endurtheil den Streit für immer entscheiden zu können, muß er die ganze Summe der gegenseitigen Gründe vor sich haben. Beides wird auch von dem Widerleger einer philosophischen LehrMeinung gefodert. Beides aber kann er nur dadurch, daß er sie von den beiden entgegengesetzten Ansichten, der Vernunftmäßigkeit und Vernunftwidrigkeit derselben, gleich gut kennt. Um in der Beurtheilung eines Systems, das man als ungültig verwirft, ganz gerecht zu seyn, muß man es vorzüglich auch von der Seite seiner Vernunftmäßigkeit kennen gelernt haben; um es vollständig zu widerlegen, muß man zeigen, daß es, selbst in der glänzendsten Gestalt, die ihm von dieser Seite her ertheilt werden kann, dennoch untauglich sey.

Ueberdies, wenn es dem Gegner eines philosophischen Systems auch noch so sehr gelungen wäre, es in seiner höchsten Vernunftwidrigkeit darzustellen, so möchte leicht, gerade dadurch, es ihm nur um so schwerer seyn, seiner ganzen Aufgabe Genüge zu leisten. Zu ihr gehört auch das psychologische Problem: zu erklä-

ten, wie Männer, die er meist als die denkendsten Köpfe ihres Zeitalters selbst bewundern muß, ein solches Gemisch von vernunftwidrigen Behauptungen als gültige Erklärung einer philosophischen Aufgabe theils selbst aufstellen, theils von Andern annehmen konnten? Wie will er dies Problem auflösen? Wird er etwa, in dieser Verlegenheit, zu der unwahrscheinlichsten Hypothese flüchten, daß sie ihre Systeme gleichsam nur scherzweise — um zu sehen, wie weit eine gewandte Sophistik es treiben könne, eine täuschende Erklärung aus einem paradoxen Einfall zu erkünsteln — ersonnen hätten? Oder wird er nicht vielmehr gerade aus Veranlassung dieser Frage genöthigt seyn, was bei ihm zuvor nur dunkle Voraussetzung war, zu der deutlich gedachten Vermuthung zu erheben: daß ihrem System etwas völlig Vernunftmäßiges zu Grunde liegen müsse, das ihre Ueberzeugung von der Richtigkeit desselben begründet habe? Eine befriedigende Auflösung jenes psychologischen Problems läßt sich auf eine andre Art gar nicht erwarten. Also auch in dieser Rücksicht ist es dem Widerleger eines philosophischen Systems unentbehrlich, den eigentlichen VernunftGrund desselben aufzusuchen.

Wenn es also auch nicht schon an sich eine interessante Beschäftigung, wenn es auch nicht für eine künftige reine Geschichte der Philosophie eine unentbehrliche Vorarbeit wäre, in den Verirrungen der Speculation das eigentlich Vernunftmäßige, das ihnen zu Grun-

de gelegen hat, aufzusuchen: so wäre es doch in der angegebenen Rücksicht verdienstlich und sogar nothwendig, über verurtheilte und als verwerflich beseitigte philosophische LehrMeinungen eine solche Revision anzustellen, und sie, die man meist nur von der Seite ihrer Vernunftwidrigkeit zu sehen gewöhnt ist, von der entgegengesetzten Ansicht aus zu betrachten.

Aber es ist öfters gar nicht leicht, diese Ansicht zu gewinnen. Die Begriffe philosophischer Systeme stehen oft mit allgemeinangenommenen Begriffen in einem so auffallenden Widerspruch, ihr Widerstreit mit der ganzen Denkart des gemeinen Verstandes dringt sich so sehr auf; der eigentliche VernunftGrund dagegen, der ihnen (vielleicht ihren Stiftern und Anhängern meist selbst unbewußt) allein Haltung gegeben hatte, liegt so tief im Grunde verborgen, daß es sehr schwer ist, ihn zu entdecken. Eben darum scheint es um so nothwendiger, die Vernunftmäßigkeit solcher Systeme einmal zur HauptAnsicht zu erheben, und eine Darstellung derselben von dieser Ansicht aus zu einer eignen Beschäftigung zu machen. Es gehört ein freier Blick dazu, jene Ansicht zu gewinnen. Wer sich noch damit ängstigen muß, von einem System die Angriffe des Gegners abzuwehren, wird eben so wenig geschickt seyn, sich zu ihr zu erheben, als der, der mit Widerlegung desselben selbst noch zu kämpfen hat, oder als der, dem es tröstlich ist, durch die ihm bekannten Widerlegun-

gen ein solches System für immer abgethan zu wissen.

Gegenwärtige Darstellung soll nichts weiter seyn, als ein Versuch, den materialen MoralSystemen eine eigne Betrachtung von dieser Ansicht aus, zu widmen. Ueberflüssig wird vielleicht gerade hier ein solcher Versuch am wenigsten scheinen. Seitdem die Kritik alle Bemühungen, das Princip der Sittlichkeit unter materialen praktischen Bestimmungsgründen ausfindig zu machen, für fruchtlos und gänzlich untauglich erklärt hat, ist man mit deren Widerlegung und Verurtheilung so emsig gewesen, daß es nachgerade Zeit wird, etwas zu ihrer EhrenRettung zu sagen.

Es läßt sich freilich nicht läugnen; wenn man diese materialen MoralSysteme einzeln betrachtet, so scheint es bei manchen derselben auf den ersten Anblick ein völlig vernunftwidriges Unternehmen, Begriffe (z. B. Sittlichkeit und Eigenliebe) als in einander enthalten vorstellen und auseinander ableiten zu wollen, die im geraden Widerspruch stehen, die auch der gemeine MenschenVerstand so scharf unterscheidet, und die selbst der gemeinsten Menschen *)

*) Gemeine Menschen nennt der Dünkel des gelehrten Klerus alle und jede, die ihm nicht Gelehrte heißen,

Verstand nicht leicht verwechselt. Aber, eben das Auffallende dieses Widerspruchs muß uns schon die

d. i. die sich nicht in einem Gelehrten Teutschland, England u. s. w. zum wenigsten mit einer Disputation einen Platz erworben haben; und solchen glaubt er oft eine ehrenvolle Auszeichnung zu erzeigen, indem er sie von jener Classe ausdrücklich ausnimmt. Bei aller Verächtlichkeit aber, die nach dieser Classification auf jene Benennung geworfen werden soll, ist doch das Ansehen dieser Classe der sogenannten gemeinen Menschen nicht wenig respectabel, wenn von einem Ausspruch des gemeinen MenschenVerstandes die Rede ist, dessen Stimme (zumal in Angelegenheiten der Moralität) sich oft gerade unter dieser, durch schiefe wissenschaftliche Begriffe nicht verschrobenen, MenschenClasse am lautersten vernehmen läßt. Man könnte vielleicht zweifeln, ob jemals, wenn über einen reinen Ausspruch des gemeinen MenschenVerstandes durch die Majorität der Stimmen entschieden werden sollte, in jener Classe der sogenannten Gelehrten sich ein eben so reines Resultat ergeben würde, als in dieser Classe der sogenannten gemeinen Menschen. Soviel aber ist ganz unstreitig, daß selbst bei dem Allergemeinsten unter dieser Classe weit eher ein reiner Ausspruch des gemeinen MenschenVerstandes zu erwarten sey, als bei solchen sogenannten Gelehrten, die, im Eifer sich aus der Gemeinheit emporzuarbeiten, aus allzugroßer Anstrengung sich selbst übersprungen haben, und ungemein geworden sind. — Ein auffallendes Beispiel dieser Art ist der Buchhändler Nicolai der ältere in Berlin, den auch nun das über alles gehende — zum Theil aus dem Gefühl einer ungemeinen Anstrengung entsprungene —

historische Wahrheit desselben verdächtig machen. Sollte denn ein so offenbarer Widerspruch den Stiftern jener Systeme, welche zu den scharfsinnigsten Denkern ihrer Zeit gehören, allein ganz und gar entgangen seyn? Sollte der Grund, warum ihre Meinungen so widersinnig erscheinen, nicht vielmehr in der plumpen Art, mit der man sie aufgefaßt hat, und in bloßen Mißverständnissen liegen? Sollten ihre Behauptungen, richtig verstanden, nicht einen vernunftmäßigen Sinn enthalten?

Gesetzt aber auch, der Widerspruch ließe sich historisch nicht heben; gesetzt, die Art, wie die Stifter je-

Wohlgefallen an sich selbst (ein Uebel, das man seit vielen Jahren mit wachsender Geschwindigkeit bei ihm überhand nehmen sah) vor einiger Zeit wirklich dahin gebracht hat, daß sein materiales Ich völlig zur fixen Idee bei ihm geworden ist, so daß er seitdem die Ausdrücke „Formal, Ich, und besonders Nicht Ich" durchaus von keinem Menschen nennen hören kann, ohne über ihn — weit lächerlicher als jener Gott Vater im Bedlam über seinen Nachbar Jesus Christus, — die Zähne zu fletschen. — Der Mann ist zu bedauern, daß es so mit ihm enden mußte. Aber man muß, zu seinem eigenen Besten, öffentlich daran erinnern, daß es so ist; damit man ihm nicht Unrecht thue, und die groben Schmähungen und tückischen Verleumdungen, (Kinder seiner Wahrheitsliebe nennt er sie!), mit denen er nicht aufhört über geachtete Männer herzufahren, auf Rechnung seines Charakters schreibe.

ner Systeme sich über ihre Meinung ausgedrückt haben, ließe durchaus keine andre Deutung zu, und es ergäbe sich, selbst aus der liberalsten Erklärung ihrer Darstellung, daß sie wirklich in einem beschränkten Gesichtskreis gestanden, und den eigentlichen Vernunft-Grund, der sich in einer erweiterten Ansicht ihres Systems offenbart, nicht mit deutlichem Bewußtseyn aufgefaßt gehabt hätten: so müssen wir nichtsdestoweniger annehmen, daß eben dieser VernunftGrund ihnen doch dunkel vorgeschwebt, und, ihnen selbst unbewußt, sie verleitet habe, das Widersprechende ihrer Behauptung zu übersehen, und das Fehlende aus freien Stücken zu ergänzen.

In keinem Fall aber könnte dies uns hindern, die Systeme hier wirklich nach einer erweiterten Ansicht darzustellen; unbekümmert, ob sie jemals auf dieselbe Weise aufgefaßt worden seyen. Unser Zweck ist nicht ein historischer; zu zeigen, wie jene Systeme von ihren Stiftern wirklich aufgestellt worden, (in welchem Fall dieses Verfahren freilich ganz ungültig seyn würde); sondern ein philosophischer, den eigentlichen VernunftGrund, der sie erzeugt und begründet hat, aufzusuchen, und die Idee derselben in ihrem weitesten denkbaren Umfang darzustellen: welche Darstellung zugleich das einzige Mittel ist, die Ungültigkeit jener Systeme mit einemmal zur völligen Evidenz zu bringen, indem gezeigt wird, daß sie selbst in der höchsten

Vernunftmäßigkeit, die sich ihnen ertheilen läßt, dennoch der Aufgabe, die sie zu lösen haben, auf keine Weise Genüge leisten, und somit nicht nur jeder wirkliche, sondern sogar jeder mögliche Vertheidiger derselben auf immer abgewiesen ist.

Die hier versuchte Darstellung wird schwerlich den Foderungen, die man an eine solche zu machen berechtiget wäre, entsprechend gefunden werden. Sie macht auch nicht Anspruch, dafür zu gelten. Sie giebt sich für nichts weiter als für einen Versuch, und hat ihren HauptZweck erfüllt, wenn sie die angegebene Idee — einer Betrachtung philosophischer Systeme, in der die Vernunftmäßigkeit derselben zur HauptAnsicht erhoben ist, — an dem gewählten Beispiel deutlich vorgelegt hat.

Eintheilung der materialen MoralSysteme.

Wir wollen mit der Ordnung, in der diese Systeme hier aufgestellt werden sollen, uns nach dem Princip richten, das die Eintheilung derselben bestimmt.

Man kann diese Systeme in zweierlei Rücksicht betrachten; entweder, in Rücksicht auf den Erkenntnißgrund der moralischen Vorschriften, den sie aufstellen;

oder in Rücksicht auf den Grund der moralischen Verbindlichkeit, den sie angeben.

In der erstern Rücksicht lautet die Frage so: woher erlangen wir unsre moralische Begriffe? woher lernen wir, was sittlich gut oder sittlich böse, recht oder unrecht, Tugend oder Laster sey? wie können wir, was wir thun oder lassen sollen, mit Bestimmtheit festsetzen? Auf diese Frage ist die Antwort entweder empiristisch oder rationalistisch; und die materialen MoralSysteme müßten also eingetheilt werden in empiristische und rationalistische. Empiristisch ist die Antwort derer, die als Grundsatz aufstellen, daß wir, was recht oder unrecht sey, nur empirisch — entweder durch Abstraction aus moralischen Erscheinungen oder durch unmittelbare innere oder äußere Belehrung — erkennen könnten. Rationalistisch ist die Antwort derer, die behaupten, daß der Erkenntnißgrund der Pflicht rational — d. i. eine Idee sey, die unsre Vernunft uns als höchstes Regulativ für unser ganzes Handeln vorstelle, die wir als Product unsrer Vernunft respectiren, nach der wir consequent verfahren und mit der wir alle unsre Handlungen übereinstimmend machen müssen, wenn wir nicht mit unsrer eigenen Vernunft im Widerspruch stehen sollen. Zu den erstern gehört: das Princip der Erziehung, der bürgerlichen Verfassung, des moralischen Gefühls, und des geoffenbar-

ten Willens Gottes; zu den letztern gehört: die Idee des Staats, die Idee des Willens Gottes, die Idee der Glückseeligkeit, und die Idee der Vollkommenheit. Nach dieser Eintheilung wird das Princip des geoffenbarten Willens Gottes, von dem Princip der Idee des Willens Gottes als ein eigenthümliches Princip getrennt; die beiden Principe aber, der Erziehung und der bürgerlichen Verfassung, fallen als Ein Princip, von dem sie nur verschiedne Modificationen sind, zusammen. Dagegen verdient die Idee des Staats (was erlaubt oder unerlaubt sey, aus der Idee der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Verbindung abzuleiten) in der zweiten Classe allerdings einen eignen Platz.

Man kann aber auch diese Systeme nach der zweiten oben angegebnen Rücksicht betrachten, inwiefern nämlich die Frage, die sie zu beantworten haben, so gefaßt wird: welches ist der Grund der praktischen Nothwendigkeit, die das unterscheidende Kennzeichen der moralischen Gesetze (vor andern Regeln des Handelns) ist? und woher läßt sich die moralische Nothwendigkeit einer praktischen Vorschrift erweisen? Der Grund, den die Antwort auf diese Frage anzugeben hat, kann entweder subjectiv oder objectiv, und in beiden Fällen entweder ein innerer oder ein äußerer seyn. Der subjective äußere Grund wäre die Gewöhnung; nach dem Princip der Erziehung und

der bürgerlichen Verfassung: der subjective innere Grund wäre das Gefühl; entweder das physische, nach den Princip der Eudämonisten; oder ein eigenthümliches moralisches Gefühl, nach Hutcheson. Der objective innere Grund wäre der in der Vernunft gegründete Trieb zur Vollkommenheit; der objective äußere Grund, die Gottheit.

Wir folgen mit der Darstellung dieser Systeme der Ordnung, die durch die erstere Eintheilung bestimmt ist.

I.

Darstellung

der empiristischen materialen MoralSysteme.

1.

Das Princip der Erziehung und der bürgerlichen Verfassung.

Wenn man unter Erziehung, im eingeschränktesten Sinne, bloß den Unterricht versteht, den unsre Erzieher uns ertheilen, oder die Gewöhnung, die sie uns anbilden; so kann man allerdings die bürgerliche Verfassung, als eine eigenthümliche Quelle der sittlichen Begriffe, der Erziehung entgegensetzen.

Man könnte sogar die bürgerliche Verfassung für das höhere Princip ansehen, unter welchem das Princip der Erziehung mit begriffen wäre, indem die bürgerliche Verfassung auf die Erziehung selbst Einfluß hat, und die Begriffe erzeugt, die der Erzieher durch seinen Unterricht auf die folgende Generation fortzupflanzen bemüht ist. Wenn man aber den Begriff Erziehung in seinem ganzen Umfang nimmt, als die ganze Summe dessen, was auf die Bildung unseres empirischen Charakters Einfluß hat; so gehört zu demselben nicht bloß der Unterricht, den wir von unsern Erziehern erhalten, sondern eben sowohl auch die Beispiele der Gesellschaft, in welcher wir leben, und aus deren Handlungsart wir uns Regeln abstrahiren; ferner die gangbaren Begriffe, die eingeführten Gewohnheiten und Gebräuche des Landes, in dem wir aufwachsen, sie seyen nun auf ausdrückliche Uebereinkunft der Gesellschaft, auf StaatsGesetze, oder auf stillschweigend angenommne Regeln, gegründet; u. s. w. Man sieht also leicht, daß dies der höhere Begriff ist, der die beiden andern unter sich begreift, und daß also jene beiden Principe eigentlich nicht zwei verschiedne, sondern in Einem höhern Princip vereinigte Principe sind. Der Innhalt derselben läßt sich also in einer Darstellung jenes höheren Princips zusammenfassen.

Die Philosophen, welche auf dieses Princip ihr MoralSystem gründen, sind eben diejenigen, die alle

unsre Erkenntniß überhaupt lediglich aus der Erfahrung ableiten. Ihr Moral-System muß also auch von dieser Ansicht aus betrachtet werden, und beruht der Hauptsache nach auf folgendem Räsonnement.

„Es ist unläugbar, sagen sie, daß wir sowohl unsre als Andrer Handlungen einem eigenthümlichen Urtheil unterwerfen, das wir ein moralisches Urtheil nennen; daß wir einige derselben für recht, andre für unrecht, einige für erlaubt, andre für unerlaubt, einige für gut, andre für böse, erklären. Es ist ferner unläugbar, daß wir dieses Urtheil auf gewisse Vorschriften für unsern Willen beziehen, welche uns als nothwendig vorkommen, und daß das moralische Urtheil nichts anderes sey, als das Urtheil von Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung oder Gesinnung mit jenen Vorschriften. Es sind also Vorschriften für unsern Willen vorhanden, deren Beobachtung wir für schlechthin nothwendig halten. Woher nun diese Vorschriften, und die Vorstellung ihrer Nothwendigkeit? — Da wir nichts wissen können, was wir nicht gelernt haben, und, was nothwendig sey, nur aus dem beurtheilen können, was ohne Ausnahme geschieht: so können wir auch jene Vorschriften nicht anders wissen, als entweder durch Mittheilung von Andern, durch Unterricht; oder durch eigne Erfahrung, durch Abstraction von dem, was wir von Andern thun sehen, durch Beispiel. Was aber die Nothwendigkeit be-

trifft, die wir in dieser besondern Art von Vorschriften (den moralischen), finden: so hat diese keinen andern Grund, als weil wir von Allen um uns her gerade bei dieser Art von Vorschriften am wenigsten eine Ausnahme machen sehen, und da, wo sie gemacht wird, immer zugleich erinnern hören, daß sie nicht hätte gemacht werden sollen."

„Wie kann es anders kommen, fahren sie fort, als daß Vorschriften, die uns von unsern Erziehern schon in den frühesten Jahren mit großer Sorgfalt eingeschärft werden, die sie uns nie anders als mit Achtung nennen, die wir von allen Menschen, vor denen wir selbst Achtung haben, befolgt, und deren Uebertretung wir durch allgemeine Mißbilligung und wohl gar durch Verachtung bezeichnet sehen — daß solche Vorschriften einen tiefen Eindruck auf uns machen, und die Achtung vor denselben in unsrer Seele unauslöschlich wird? Hat doch in weit unwesentlicheren Angelegenheiten das allgemeine Urtheil einen Einfluß auf uns, der eine Art von Zwang mit sich bringt. Müssen wir doch sogar mit dem Schnitt unsrer Kleider nach der herrschenden Form uns richten. Rigoristen und Rigoristinnen aller Art hören nicht auf, über die Schädlichkeit und Lächerlichkeit der Moden zu declamiren, und gleichwohl können auch sie — wenn sie nicht selbst lächerlich werden wollen — nicht vermeiden, von Zeit zu Zeit dem eisernen Szepter der launischen Göttin zu hul-

digen. Wenn wir aber in solchen Dingen Gesetze durch Gewohnheit erhalten, warum sollte nicht noch weit mehr, in der höchsten Angelegenheit des Menschen, bei Vorschriften, die wir ohne Ausnahme von Allen, wo nicht befolgt doch, zur unverbrüchlichen Befolgung empfolen sehen, eben dieses allgemeine Urtheil uns als Stempel der Nothwendigkeit gelten, und sie zu Gesetzen für uns erheben? — So erfahren wir also, was recht oder unrecht, erlaubt oder unerlaubt, gut oder böse sey, durch die allgemeine Stimme, die sich mit auffallender Gleichheit über diese Angelegenheiten erklärt, und durch Abstraction aus den moralischen Erscheinungen in der Welt um uns her; und wir werden gewöhnt, die allgemein angenommenen und beobachteten Regeln als die Richtschnur unsers Handelns anzusehen, die wir nicht überschreiten dürfen. Wir lernen also die moralischen Vorschriften von Vorschriften andrer Art durch die Nothwendigkeit, die in ihnen liegt, unterscheiden; und wir erkennen diese Nothwendigkeit der moralischen Vorschriften aus jener Allgemeinheit des öffentlichen Urtheils, die zugleich Entstehungsgrund und Erkenntnißquelle jener Nothwendigkeit ist."

Das Fehlerhafte und besonders das Unzureichende dieser Argumentation springt in die Augen, und ist von den Gegnern dieses Systems deutlich genug ins Licht

gesetzt worden. Aber man ist in der Anklage dieses Systems noch weiter gegangen.

Ein System, hat man gesagt, das die eingeführte Sitte für das oberste Gesetz des Handelns erklärt, und unsre Sittlichkeit in die Beobachtung der allgemein angenommnen Regeln setzt, ein solches System tritt der Menschheit selbst zu nah, indem es ihren Fortschritt zu höheren Einsichten hemmt, und zugleich, da es alle allgemeingültige Erkenntniß der Pflichten aufhebt und die Bestimmung dessen, was Pflicht sey, der bloßen Willkür überläßt, das Fundament der Tugend selbst untergräbt. Wenn das, was Pflicht sey, nur dadurch allein bestimmt werden soll, was Alle für Pflicht halten: wie klein wird da die Zahl der Pflichtvorschriften werden? über welche von ihnen wären nicht die Stimmen getheilt? Was soll uns denn bestimmen, gerade der Partei zu folgen, die mit unsrer Neigung im Streit ist? Was soll uns stärken zu der Aufopferung, die eine Pflicht von uns heischt; wenn es noch problematisch ist, ob sie wirklich Pflicht sey? Die Neigung, die unter der Herrschaft der Pflicht stehen soll, hat also hier einen großen Spielraum, und es läßt sich kaum zweifeln, daß sie ihn sehr zum Nachtheil der Moralität misbrauchen werde. Wollte man aber dieser Willkür in Bestimmung der Pflicht dadurch Gränzen setzen, daß man schlechthin das Bestehende als das Gesetz, wornach man zu handeln verpflichtet sey, anzusehen gebötе;

so wäre fürs erste auch so nicht viel geholfen; denn was ist bestehend, wo ein immerwährender Wechsel ist? wer will die allgemeine Meinung fixiren, die wie der Zeitlauf unaufhaltsam fortströmt? und wo nähme man die Regel her, das Bleibende von dem Vorübergehenden richtig zu scheiden? Fürs zweite aber ist es gerade diese Maxime, „das einmal Eingeführte als oberstes Gesetz gelten zu lassen," die diesem System am meisten zum Vorwurf gereicht. Wir könnten also der Gefahr, uns in Bestimmung unsrer Pflichten zu irren, in der That nur dadurch entgehen, daß wir schlechthin, ohne unser eignes Urtheil einzumischen, das, was einmal als Pflicht angenommen wird, auch dafür gelten lassen? Die Erkenntniß unsrer Pflichten könnte also wirklich bloß historisch geschehen, durch Erforschung der gangbaren Maximen, die aufgestellt und befolgt werden? und wir müßten dem, was wir auf diesem Wege herausgebracht haben, uns unbedingt unterwerfen? und wenn unsre eigne Meinung von diesem Resultat verschieden wäre, so müßten wir doch diesem und nicht jener folgen? Das edelste Geschenk des Himmels, die Freiheit des Denkens, durfte also der Mensch nicht einmal in seiner höchsten Angelegenheit gebrauchen? Völlige GeistesSklaverei wäre also das einzige Rettungsmittel wider die Gefahr des moralischen Irrthums? und der Mensch wäre zu dieser Sklaverei verpflichtet, weil er ohne sie ungewiß wird über seine Pflicht, die ihm doch das Höchste ist, dem er alles andre aufopfern soll?

Wäre dies der Sinn dieses Systems, dann wären in der That Maximen wie folgende: Ländlich, sittlich; Alles ist Convenienz; Laß es beim Alten; Denke nicht selbst; Verlaß die Heerstraße nicht; Schwimme mit dem Strom; u. dergl. — nicht bloß Regeln einer einseitigen Klugheit, sondern Gesetze der Sittlichkeit, durch dieses System selbst begründet. Dann würde man mit Recht als consequente Folgerung aus diesem Princip die Behauptung aufstellen: Dummheit befördern, die Aufklärung abwehren, den Aberglauben in Schutz nehmen, heiße — Tugend und Religion begünstigen.

Aber dieser Sinn liegt keineswegs in dem Geiste dieses Systems. Der eigentliche VernunftGrund dieses Systems, der freilich in dem Buchstaben desselben schwer zu erkennen ist, geht auf die Vernunft des Menschen überhaupt, und nimmt in keinem Zeitpunkt die Acten für geschlossen an. Dieser VernunftGrund nämlich, ist wohl kein anderer, als die Majorität der Stimmen, die als das Kriterium aufgestellt ist, durch welches allein sich ein Ausspruch der Vernunft als solcher erkennen lasse: welche Behauptung sich auch aus dem System dieser Philosophen, die überhaupt alle Erkenntniß a priori als unmöglich verworfen haben, von selbst ergiebt. Diese Voraussetzung, die sie zwar in Beziehung auf ihr MoralSystem nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, liegt demselben doch durchaus zum Grunde.

„Es ist keineswegs unsre Meinung — könnten sie dem Gegner, der die angeführten Consequenzen gegen sie urgiren wollte, antworten, — das, was in der moralischen Welt ist und geschieht, bloß darum weil es ist und geschieht, zur Regel zu erheben, nach welcher wir handeln sollen. Aber, wie sollen wir denn erfahren, was wir thun sollen? Allerdings gilt auch uns nur das als Pflicht, was allgemeiner Ausspruch der Vernunft ist. Aber kennen wir denn diese allgemeine Vernunft? und, haben wir denn einen andern, als den von uns angezeigten Weg, zur Kenntniß derselben zu gelangen? Wir kennen die allgemeine Vernunft, die auch wir als die einzige Urquelle der Pflicht annehmen, nur durch das, was sie in den einzelnen Subjecten spricht; auch über die moralischen Angelegenheiten vernehmen wir ihre Stimme nur in den moralischen Urtheilen und Handlungen der Einzelnen. Aber diese einzelnen Aussprüche, die für uns die einzigen Ausleger der allgemeinen Vernunft sind, stimmen unter sich oft so gar nicht überein, und wir sind hier wie in einem Labyrinth, wo wir ganz entgegengesetzte Wege vor uns sehen, ohne zu wissen, welcher uns an das rechte Ziel führen wird. Wie sollen wir erfahren, welchem von beiden wir folgen sollen? Es giebt für uns kein anderes Kriterium, die Stimme der allgemeinen Vernunft zu erkennen, als das Gemeinsame und Uebereinstimmende in den einzelnen Aussprüchen derselben. Es bleibt uns also nichts übrig, als daran uns zu hal-

ten, die moralischen Urtheile und Handlungen der Einzelnen zu vergleichen, das in ihnen Uebereinstimmende durch Abstraction abzusondern, und das Resultat dieser Untersuchung anstatt des reinen Ausspruchs der allgemeinen Vernunft gelten zu lassen. Als solche bereits gefundne Resultate nun betrachten wir die eingeführten Sitten und Gebräuche, die ausdrücklich verabredeten und aufgestellten Gesetze, und die angenommne Denkart über Moralität, die wir in dem Staat und in dem Kreise, worin wir leben, verbreitet finden. In ihnen stellt sich uns das Gemeinsame einer großen Menge einzelner moralischer Urtheile schon abgesondert dar, wir haben für eine moralische Vorschrift, über welche wir das öffentliche Urtheil der Menschen um uns her schon einig finden, die Bürgschaft dieser ganzen Classe; und in diesem Sinne nur, in wiefern die öffentliche Stimme und gangbare Denkart als Darstellung der allgemeinen Vernunft betrachtet werden darf, kann man sie als Richtschnur für unser Handeln aufstellen. Wir fodern deßwegen auch nicht unbedingte Unterwerfung unter die eingeführte Sitte; aber wir verlangen, daß sie, als Ausleger der allgemeinen Vernunft, so lange respectirt werde, als nicht eine erhöhte Erkenntniß uns zu einer richtigeren Einsicht geführt hat."

„Am allerweitesten aber sind wir davon entfernt, das einmal Angenommene als das letzte Ziel anzusehen, das nun gar nicht weiter hinausgerückt werden dürfe.

Mehr kann man uns gar nicht Unrecht thun, als durch diese Beschuldigung. Nichts geht deutlicher aus dem ganzen Geiste unseres MoralSystems hervor, als die ausdrückliche Foderung einer fortschreitenden Erweiterung unsrer moralischen Erkenntniß. Wo und wann soll denn das Geschäft des StimmenSammelns und des Abstrahirens — welches wir als die einzige Quelle unsrer moralischen Erkenntniß angeben können — aufhören? Dürfen wir denn stehen bleiben bei den nächsten Resultaten, die wir entweder in der allgemeinen Meinung, als schon gezogen, vorfinden, oder durch Abstraction aus den Handlungen und Urtheilen der Einzelnen selbst entdecken? Ist denn unsre Beobachtung nur auf den kleinen Kreis beschränkt, in dem wir leben? oder umfaßt nicht vielmehr die Aufgabe alle Nationen und alle Zeitalter? Sind die Erfahrungen von Jahrtausenden und die Beobachtungen alle: gewesenen Generationen schon ganz erschöpft, sind aus ihnen schon alle Resultate gezogen? Und können wir nicht selbst von den bereits gezogenen Resultaten uns durch neue Vergleichung durch fortgesetzte Abstraction zu höheren Einsichten erheben? Die ausdrücklichen Verordnungen, die positiven Gesetze, die eingeführten Sitten, die angenommenen Grundsätze, die gangbaren Maximen, die allgemeine Meinung in moralischen Angelegenheiten, sind anzusehen als das Resultat von allem, was die Vernunft bis dahin in moralischen Angelegenheiten ausgesprochen hat. Je mehr der Kreis von einzelnen

moralischen Erscheinungen, aus welchen dieses Resultat gezogen wird, sich erweitert, je mehr die Zahl der Einzelnen, deren Stimme über jene Angelegenheiten wir vernehmen, sich vergrößert; desto mehr erheben wir uns zu einem Resultat, das dem reinen Ausspruch der allgemeinen Vernunft sich annähert. Und wir haben keinen andern als eben diesen Weg, zu einer vollständigeren Kenntniß jenes Ausspruchs der allgemeinen Vernunft zu gelangen; der nie ein unmittelbarer Gegenstand unserer Erkenntniß werden kann, und den wir eben darum auch nie vollständig kennen lernen können. Darum legen wir den allgemeing e l t e n d e n Grundsätzen, der Sitte, und dem eingeführten Gebrauch, in Sachen der Moralität ein so großes Gewicht bei; darum halten wir es für so wichtig, uns eine möglichst vollständige Kenntniß derselben zu verschaffen, um von ihnen, als den Aeußerungen der Vernunft im Einzelnen, einen desto sicherern Schluß auf den Ausspruch der Vernunft im Allgemeinen zu machen. Aber es ist keinesweges unsre Meinung, daß wir die gangbaren Maximen darum, weil sie die Bürgschaft der Vergangenheit für sich haben, blindlings annehmen, und so als Richtschnur unsers Handelns gebrauchen sollen. Wir verlangen vielmehr ausdrücklich, daß unsre eigne Vernunft jene Maximen prüfe, und nur nach eigner Ueberzeugung sie befolge. Nur dadurch tragen wir das Unsrige bei, die Kenntniß der allgemeinen Vernunft von der Stufe, auf der wir sie un-

ter unsern Zeitgenossen angetroffen haben, höher zu erheben; denn nur dadurch, daß wir sie nach eigner Ueberzeugung befolgen, wird unsre Befolgung, als ein Ausspruch unsrer Vernunft, eine neue Stimme zu ihrer Bestätigung. Dies aber muß sie seyn, wenn wir nicht als unnütze Glieder erfunden werden sollen, die gar nichts dazu beigetragen haben, die Menschheit ihrem Ziele der moralischen Vollkommenheit näher zu bringen. Was die gewesenen Generationen in den gangbaren moralischen Maximen, als den Ausspruch, den durch sie die Vernunft über jene Angelegenheiten gethan hat, auf uns übertragen haben, das sollen wir, durch unsre Bürgschaft bestätigt, auf die kommenden Generationen bringen, welche auch unsre Stimmen müssen mit zählen können, wenn wir auf das Verdienst Anspruch haben sollen, zur Erweiterung der Pflichten-Erkenntniß mitgewirkt zu haben. — Weit entfernt also, daß wir die eingeführte Sitte, in moralischen Angelegenheiten, als die Gränze betrachten sollten, welche nicht überschritten werden dürfe; weit entfernt das Hergebrachte als unveränderliche Richtschnur aufzustellen: verlangen wir vielmehr, daß die eingeführte Sitte durch uns selbst der Vernunft gemäß umgebildet, die im Umlauf stehenden moralischen Begriffe allmählig mehr geläutert, die gangbaren Maximen mehr berichtigt, und so nach und nach moralische Grundsätze allgemein geltend gemacht und eine Sitte eingeführt werde, an der die kommenden Gene-

rationen den Fortschritt der Vernunft nicht verkennen können."

„Freilich müssen wir gestehen, daß wir auf diesem Wege, die Kenntniß der Vernunft zu suchen, nie zu einem Resultat gelangen werden, von dem wir mit Zuversicht behaupten können, daß es der reine Ausspruch der allgemeinen Vernunft sey. Und es wäre demnach doch gegründet, daß wir mit der Erkenntniß unsrer Pflichten in keinem Zeitpunkt ganz im reinen seyn können? Wir könnten sonach niemals allgemeingültig bestimmen, was wir thun sollen? Ist aber dies, was soll uns denn binden, eine Vorschrift zu beobachten, von der wir nicht wissen, ob sie auch wirklich Pflicht sey? Werden wir uns entschließen können, eine Handlung zu thun, von der wir vielleicht bald nachher einsehen lernen, daß wir sie nicht hätten thun sollen? Und wird nicht der, der eine Pflicht nicht gern beobachten will, gerade darinn die scheinbarste Ausflucht finden, daß sie sich ja doch nicht allgemeingültig als Pflicht aufstellen lasse? — Wir sind gar nicht gesonnen, diesen Mangel unseres Systems zu verdecken; wir selbst wissen es am allerdeutlichsten, daß es nicht zu einer allgemeingültigen Bestimmung der Pflichten zu führen vermag. Allein, man zeige uns doch einen andern Weg, zur reinen Kenntniß der Vernunft zu gelangen, und ihren Ausspruch über die Pflicht unmittelbar zu vernehmen. So lange wir alle unsre

allgemeine höhere Kenntniß nur durch Abstraction aus der Erfahrung erlangen können, so lange wird immer alles unser Wissen, auch in Angelegenheiten der Moralität, nur StückWerk seyn. Klagen, daß uns nicht mehr gegeben sey, können uns nicht weiter bringen; am vernünftigsten ist es, das Gegebene anzuwenden, so gut wir können. Die Kenntniß der reinen allgemeinen Vernunft ist uns ein für allemal versagt; aber die Abstraction aus ihren Producten führt uns auf ein Resultat, das uns jenen Mangel doch ziemlichermaßen ersetzen kann. Sollten wir dieses Surrogat darum vernachläßigen, weil wir jenes Höhere, das uns in der Idee vorschwebt, nicht erlangen können? Es hängt nur von uns ab, jenes Resultat so rein aufzufassen und zu einer Vollkommenheit auszubilden, die uns in den Stand setzt, es mit solcher Zuversicht, als ob es der reine Ausspruch der allgemeinen Vernunft wäre, zu gebrauchen. Mit dieser Annäherung müssen wir uns denn begnügen, und uns Mühe geben, sie soviel möglich der Vollendung nahe zu bringen."

„Inzwischen kann jene vorgebliche Ungewißheit in der Bestimmung der Pflichten niemand zur Entschuldigung nehmen. Es ist eine längst angenommene praktische Maxime, daß jeder nur für seine Ueberzeugung und nach seiner Ueberzeugung verantwortlich ist; in dem Urtheil über seine Handlung wird nicht darnach

gefragt: ob sie (objectiv) recht oder unrecht sey? sondern: ob er (subjectiv) sie für recht oder unrecht gehalten habe? Hat er sich in seinem Urtheil darüber geirrt, so bringt das keine Schuld über ihn, und er hat sich keinen Vorwurf zu machen, wenn er auch unmittelbar nachher zu der Einsicht, daß er sich geirrt habe, gelangen sollte. Die Pflichtfoderung an den Menschen ist nicht unbedingt, daß er thun solle, was recht ist; aber das wird unbedingt von ihm gefodert, daß er thun solle, was er nach seiner beßten Ueberzeugung für recht erkennt. Was recht sey, kann er nicht absolut bestimmen, weil er seine Kenntniß von der Pflicht nur aus der Erfahrung ableiten kann; sondern nur comparativ, nach der Stufe, auf welcher er die allgemeine PflichtKenntniß in seinem Zeitalter vorfindet. Aber was er, auf dieser Stufe, als den allgemeinen Ausspruch der Vernunft, so weit sie bis dahin erkannt worden ist, entweder vorfindet, oder durch eignes Abstrahiren selbst erkennt, das gilt für ihn objectiv und absolut; er muß es als Pflicht unbedingt anerkennen und befolgen, weil es für ihn doch keine höhere Erkenntniß giebt, aus welcher er anders urtheilen könnte. Die bloße Möglichkeit, daß eine künftige höhere Erkenntniß zeigen könne, daß die aufgegebene Pflicht doch wirklich nicht Pflicht gewesen sey, ist eine nichtige Ausflucht, die ein rechtlicher Mann ohnehin nicht vorbringen wird, und die keiner ernsthaften Erwähnung wehrt ist.“

2.

Das Princip des moralischen Gefühls.

„In jedem einzelnen Menschen selbst, sagen die Vertheidiger dieses Princips, muß der Prüfstein des Guten und Bösen liegen. Wenn wir auch annehmen wollen, daß wir zu einer befriedigenden Kenntniß der moralischen Aussprüche der Vernunft nicht anders gelangen könnten, als durch Abstraction aus den moralischen Urtheilen und Handlungen der Einzelnen: so würde ja eben dies schon voraussetzen, daß sich bei den Einzelnen ein Kriterium des Moralischen vorfinden müsse; wie könnten wir sonst das Moralische im Einzelnen erkennen und unterscheiden? Dieses Kriterium aufzusuchen, ist gerade die Aufgabe, die ein Moral-System aufzulösen hat; und wir können in der That dieses Kriterium nachweisen."

„Wer nur einigermaßen auf sich selbst Acht hat, dem kann es nicht entgehen, daß sich bei gewissen Handlungen ein angenehmes, bei andern Handlungen dagegen ein unangenehmes Gefühl von ganz eigner Art in ihm regt. Eine edle und sittlichgroße That erhebt ihn zu dem Gefühl einer hohen Achtung; eine boshafte Handlung erfüllt ihn mit Widerwillen und Abscheu. Von allen andern Arten des Gefühls der Lust und Unlust entspricht keine diesem eigenthümlichen Ge-

fühl, das sich auf eine so wunderbare Art von allen andern Gefühlen auszeichnet. Es wird zwar zuweilen mit ähnlichen Gefühlen verwechselt; aber jeder, sobald er nur daran erinnert wird, muß den Unterschied einsehen. Dieses Gefühl der Achtung vor einer sittlichen Handlung ist, z. B. von dem Gefühl der Bewunderung, welche die Größe einer Handlung uns abnöthiget, sehr weit verschieden. Es giebt sehr große Handlungen, in welchen wir den menschlichen Geist auf einer hohen Stufe seiner Größe erblicken, die wir darum doch nicht achten, sondern bloß bewundern, und die wir in anderer Rücksicht vielleicht sogar verachten müssen. Eben so unterscheiden wir das Gefühl der Mißbilligung einer unmoralischen Handlung sehr genau von dem Gefühl des Mißmuths über einen unvermeidlichen Zufall, oder des Aergers über eine Handlung der Thorheit. Wenn jemand im Spiele verliert, so kann ihn das ungünstige Schicksal wohl mißmüthig machen; er kann sich ärgern, entweder über seine Unbesonnenheit, sich überhaupt in das Spiel eingelassen zu haben, oder über seine Ungeschicklichkeit, durch die er sich Verlust zugezogen hat: aber Verachtung wird sich dann in ihm erregen, sobald er dabei auf Betrug ausgeht."

„Diese unläugbaren Thatsachen zeigen deutlich genug das Daseyn eines solchen eigenthümlichen Ge-

fühls in uns, welches die eigentliche Quelle unsers moralischen Urtheils ist. Dieses Gefühl ist die Richtschnur, nach der wir unsre und Andrer Handlungen beurtheilen; Handlungen, die bei uns diese besondre Art eines unangenehmen Gefühls erregen, nennen wir unmoralisch, unrecht, böse; Handlungen dagegen, die bei uns diese besondre Art eines angenehmen Gefühls erregen, nennen wir moralisch, recht, gut."

„Eben dieses Gefühl nun, das wir bei der Beurtheilung geschehener Handlungen als Richtschnur anwenden, ist für uns auch die einzige sichere Erkenntnißquelle der Handlungen, die geschehen sollen. Dieses eigenthümliche, eben so lebendige als zarte Gefühl, das gleich unbestechlich über unsre eignen und über Andrer Handlungen unser Urtheil bestimmt, ist das gesuchte Kriterium, nach welchem wir, was Pflicht sey, erkennen lernen können. Ihm dürfen wir nur als unserm Leit-Stern folgen, um auf dem Pfade der Tugend nie einen Fehl-Tritt zu thun. Und wir sollen ihm folgen; wir sollen seine Aussprüche als höchstes unverbrüchliches Gesetz verehren: es ist die Stimme der Vernunft, durch die weise Einrichtung der Natur uns ins Herz geschrieben, und durch das Herz zu uns sprechend. In allen unsern Mitbrüdern ertönt auch diese Stimme der Vernunft durch dasselbe lebendige und zarte Gefühl für recht und unrecht; sie zeigt sich auf jeder Stufe der Cultur; und verbindet mit gleichem Nachdruck alle

Mitgenossen an dem Reiche der Vernunft zu Einem Zweck, der Moralität."

„Wir können also über unsre Pflicht, über das was wir thun oder nicht thun sollen, nie einen Augenblick in Ungewißheit seyn. Wir dürfen nur auf dieses eigenthümliche, wunderbare Gefühl achten, das uns die Stimme der Vernunft so deutlich kund thut. Handlungen, mit deren Vorstellung sich ein angenehmes Gefühl von jener besondern Art, ein Gefühl der Billigung, der Selbstzufriedenheit, verbindet, sind recht; sie zu thun, ist Pflicht. Handlungen dagegen, mit deren Vorstellung sich ein unangenehmes Gefühl von jener besondern Art, ein Gefühl der Mißbilligung, der Unzufriedenheit mit sich selbst, Reue, Beschämung, u. s. w. verbindet, sind unrecht; sie zu unterlassen, ist Pflicht."

„Dieses eigenthümliche Gefühl für recht und unrecht, nennen wir das moralische oder sittliche Gefühl; und wir können daher den höchsten Grundsatz der Moral so ausdrücken: Folge deinem sittlichen Gefühl. Der GrundBegriff von recht, der durch dieses Princip bestimmt ist, muß so ausgedrückt werden: recht ist dasjenige, was du diesem Gefühle gemäß mit Wohlgefallen betrachtest; was du diesem Gefühle gemäß mit Mißfallen betrachtest, ist unrecht."

„Aber es ist keinesweges unsre Meinung, fahren die Vertheidiger dieses Systems fort, daß wir diesem sittlichen Gefühl darum folgen sollen, um uns das angenehme Gefühl dieses Wohlgefallens zu verschaffen, oder uns das unangenehme Gefühl dieses Mißfallens zu ersparen. Man hat unsern Grundsatz so ausgedrückt: „Denke und handle so und zu dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen dieses Sinnes theilhaftig werdest, und seinen Qualen entgehest.“ Man verkennt den ganzen Sinn unseres Systems, wenn man uns so versteht, als hätten wir einen so offenbaren Eigennutz als obersten Grund aller Verpflichtung aufgestellt. Wir haben nie im Sinne gehabt, zu behaupten, daß man jenem Gefühl folgen solle, um das Angenehme desselben zu genießen, oder um das Unangenehme desselben zu vermeiden. Sondern unsre Meinung ist, daß man die Pflicht, das was recht oder unrecht sey, was wir thun oder nicht thun sollen, an jenem Gefühl der Billigung oder Mißbilligung, das sich mit der Vorstellung einer Handlung verbinde, erkennen könne. Daß man das, was man durch dieses Gefühl als recht oder unrecht erkannt hat, thun oder lassen soll, dazu soll uns nicht wieder das Angenehme oder Unangenehme in jenem Gefühl bestimmen. Wenn wir den Genuß des Angenehmen jenes besondern Gefühls als den BestimmungsGrund zu Befolgung jenes Gefühls, also als Grund der Pflicht, aufstellen wollten, so würde unser Princip gar keine Pflicht begrün-

den; es würde daraus nichts weiter folgen, als aus jeder andern angenehmen oder unangenehmen Empfindung; und es würde mir eben so unerlaubt seyn, mir den kleinsten körperlichen Schmerz zu erregen, als, einen Menschen zu ermorden. In dem angenehmen oder unangenehmen Gefühl als solchem ist kein Unterschied als bloß dem Grade nach, und darnach läßt sich nicht objectiv bestimmen, welches dem andern vorzuziehen wäre. Was sollte mich denn verbinden, diesem sittlichen Gefühle zu folgen, wenn diese Befolgung eine Unannehmlichkeit andrer Art nach sich zöge, welche dem Grade nach größer wäre, als die Unannehmlichkeit des sittlichen Gefühls, welche die Unterlassung jener Befolgung mit sich brächte?"

„Dies kann also der Sinn unseres Systems nicht seyn. Wir haben einen ganz andern Grund, warum wir dieser besondern Art von Gefühlen eine verbindende Kraft zuschreiben, die keiner andern Art von Gefühlen zukommen kann. Dieser besondern Art von Gefühlen, die wir das sittliche Gefühl nennen, sind wir deßwegen verbunden zu folgen, weil dieses Gefühl seinen Ursprung aus unsrer höhern Natur hat. Das unangenehme Gefühl, das mir eine körperliche Verletzung, eine unbefriedigte Begierde u. s. w. verursacht, hat seinen Grund in meiner thierischen Natur; dies habe ich mit jedem Thiere gemein. Aber, das unangenehme Gefühl, das in mir bei der Vorstellung eines Mords, eines Dieb-

stahls, eines Betruges u. s. w. entsteht, dies muß seinen Ursprung aus meiner höheren Natur haben. Diesem Gefühl entgegen zu handeln, ist also eine Entehrung meiner höheren Natur, die sich durch dieses Gefühl ankündigt. Der VerpflichtungsGrund also, durch den ich mich verbunden halte, mich nach diesem Gefühle zu richten, ist kein andrer, als der hohe Ursprung dieses Gefühls selbst, und die Achtung, die wir ihm, als der Stimme der Vernunft, um dieses hohen Ursprungs willen schuldig sind."

„Denn, schließen sie, zwar ist dieses moralische Gefühl für uns ein letzter Grund, den wir nicht weiter zergliedern können, den wir also schlechthin annehmen müssen. Allein, es ist doch wohl keinem Zweifel unterworfen, daß dieses Gefühl aus der Vernunft seinen Ursprung hat. Ihre Stimme ist es, die durch dieses erhabene unbegreifliche Gefühl zu uns spricht. Die Natur hat ihre Weisheit auch durch diese Einrichtung an uns bewährt; sie läßt uns die Stimme der Vernunft, die nicht unmittelbar an uns gelangen kann, und die wir mittelbar aus ihren einzelnen Aussprüchen nur durch lange unsichere Umwege und sehr unlauter kennen lernen würden, vermittelst dieses Gefühls sogleich ganz rein und unfehlbar kund werden. So hat sie uns unser Herz zum untrüglichen WegWeiser gegeben, wo unser Verstand für sich allein uns nur sehr unsicher leiten würde. Als Stellvertreter der Vernunft also fodert

dieses moralische Gefühl unsre ganze Ehrfurcht. Darum sind seine Eingebungen verpflichtend für uns, darum sollen wir diesen Eingebungen folgen. Um dieses höhern Ursprungs willen muß dieses erhabene Gefühl jedem vernünftigen Auge weit ehrwürdiger als jedes andre Gefühl erscheinen; ihm alle übrigen Gefühle und Neigungen unterzuordnen, muß eben darum auch Pflicht seyn. — Die Triebfeder, die unser System aufstellt, ist also keinesweges die eigennützige, des Strebens nach jenem besondern moralischen Vergnügen; die Triebfeder, durch welche, nach unserm System, der Mensch zu Befolgung der durch das moralische Gefühl erkannten Pflichten bestimmt werden soll, kann keine andere seyn, als die Vorstellung der Vernunftmäßigkeit dieses Gefühls, also die Achtung vor der Vernunft, der ich überall, wenn ich als vernünftiges Wesen handeln will, folgen muß."

3.

Das Princip des geoffenbarten Willens Gottes.

„Ein bloßes Gefühl als obersten Grund der Pflicht aufstellen, heißt, der Moralität ein sehr unsicheres Fundament unterlegen. Ein Gefühl, gesetzt auch daß es ein Gefühl von höherer Art sey, ist doch, als Gefühl seiner Natur nach verschiedner Grade der Klarheit, Deutlichkeit und Lebhaftigkeit fähig, folglich nicht zu allen

Zeiten gleich, und noch überdies bei Menschen, deren gröbere Gefühle oft so sehr die feineren verdunkeln, immer der Gefahr ausgesetzt, entweder ganz verkannt, oder doch mißverstanden und entstellt zu werden. Mag also auch das sittliche Gefühl in Momenten der kalten Ueberlegung noch so laut und vernehmlich sprechen, so ist es doch ein sehr unzuverläßiger WegWeiser auf dem Pfade der Tugend. Gerade in den Momenten, wo es am lautesten sprechen müßte, in den Momenten eines heftigen Ausbruchs der Leidenschaft, wird es am leichtesten durch andre Gefühle überschrieen; seine Stimme wird unterdrückt, weil andre noch lautere Gefühle noch lauter sprechen. Und selbst jener höhere Ursprung, wegen dessen wir das moralische Gefühl als unsern höchsten Gesetzgeber anerkennen sollen, bringt eine neue Unbestimmtheit in die Bestimmung unsrer Pflichten. Sind nicht auch andere Gefühle in uns, das Gefühl des Schönen, des Erhabenen, u. s. w., offenbar höheren Ursprungs? Warum leiten wir nicht auch von diesen Gesetze ab, deren Beobachtung wir eben so unbedingt fodern, als die Erfüllung einer Vorschrift der Moral? Dieses Kriterium bleibt sonach überall sehr unzulänglich; wir können nie sicher seyn, durch dasselbe unsre Pflicht ganz unzweifelhaft und unzweideutig zu erfahren. Darauf aber kömmt gerade alles an, mit völliger Evidenz wissen zu können, was unsre Pflicht sey; und wir können uns also bei der unbestimmten Anweisung jenes Gefühls nicht beruhigen."

„Noch weniger können wir uns, in dieser wichtigsten Angelegenheit des Menschen, der Leitung jenes zuerst angeführten Princips anvertrauen. Wenn dasjenige, was entweder LandesSitte oder StaatsInteresse von uns fodert, das einzige wäre, woraus wir die Vorschriften für unser Thun und Lassen ableiten könnten, so würde es weder Tugend noch Laster geben. Einer eingeführten LandesSitte folgen, kann weder Tugend noch Laster heißen. Es kann wohl Unklugheit seyn, sich durch Verletzung einer eingeführten Sitte lächerlich zu machen oder sich Schaden zuzuziehen; so wie es auf der andern Seite Klugheit seyn mag, gegen die allgemeine Denkungsart so wenig als möglich zu verstoßen. Allein, wenn die ganze Unsittlichkeit z. B. des Betruges bloß darauf beruht, weil es Sitte ist, daß einer den andern nicht betrüge; so ist kein Unterschied abzusehen, dieser Sitte eine höhere Verbindlichkeit beizumessen, als jeder andern Sitte. Wo es also z. B. Sitte ist, daß Bekannte, die sich begegnen, einander grüßen; da wäre es gleich unsittlich, einen Bekannten nicht zu grüßen, oder ihn um sein Eigenthum zu bringen. Jedem aber sagt sein Bewußtseyn ganz deutlich, daß die Handlung, jemanden nicht zu grüßen, von der, ihn zu bestehlen, sehr verschieden sey. Und zwar ist diese Verschiedenheit nicht bloß dem Grade nach. Wir unterscheiden, in den Vorschriften für unser Thun und Lassen überhaupt, nicht bloß wesentlichere und unwesentlichere, wichtigere und minder wichti-

tige, gleichgültigere und weniger gleichgültige; sondern, wir setzen Vorschriften, deren Beobachtung unsrer Willkür mehr oder weniger überlassen ist, Gebote entgegen, die schlechthin unverletzlich, und unbedingt von uns zu beobachten sind. Dieser absolute Unterschied könnte nicht statt finden, wenn die Vorschriften für unser Handeln überhaupt eine und eben dieselbe Sanction hätten; und der absolute Unterschied jener Vorschriften kann nirgend anders als in einem absoluten Unterschied ihrer Sanction seinen Grund haben. Um also den eigentlichen obersten Grund der Pflicht wirklich zu finden, müssen wir mit unserm Princip höher hinaufsteigen."

„Vorschriften, die sich in unserm Bewußtseyn mit einer Nothwendigkeit ankündigen, welche nie ein menschliches Gesetz erhalten könnte, müssen eine höhere als menschliche Sanction haben. Vorschriften, welche von Menschen gegeben sind, können uns nur so weit verbinden, als Menschen über die Befolgung derselben zu wachen im Stande sind. Wenn wir einer solchen Vorschrift entgegenhandeln, so könnten wir ganz ruhig dabei seyn, sobald wir klug genug wären, unsre Handlung geheim zu halten. Allein es kündigen sich Vorschriften in unserm Bewußtseyn an, die uns für alle Zeit und unter allen Umständen einen unverbrüchlichen Gehorsam auflegen; Vorschriften, deren Unverletzlichkeit mit unvertilgbaren Charakteren

in unser Herz geschrieben ist, deren Uebertretung uns keinem menschlichen sondern einem göttlichen Gericht unterwirft; Vorschriften, mit denen sich das deutliche Bewußtseyn verknüpft, daß wir der Strafe ihrer Uebertretung durch kein Verbergen unsrer Handlung entgehen können, über deren Befolgung das Auge eines allsehenden Richters wacht, der uns darüber unfehlbar zur Rechenschaft fodern wird. Wer anders als die Gottheit kann solche Vorschriften gegeben haben, deren Befolgung oder NichtBefolgung wir vor keinem sichtbaren, sondern vor einem unsichtbaren Richter zu verantworten haben? Es ist also kein Zweifel, daß diejenigen Vorschriften für unser Thun und Lassen, welche sich mit diesem Ansehen der Nothwendigkeit und Unverletzlichkeit in unserm Bewußtseyn ankündigen, die uns selbst Bewunderung und Achtung zugleich abnöthiget, ihren Ursprung aus einer höhern Quelle, aus dem Unsichtbaren, von der Gottheit haben. Von der Gottheit also empfangen wir jene nothwendigen Gesetze für unser Thun und Lassen; durch ein himmlisches Licht erleuchtet, erkennen wir, was unsre an das Sinnliche und Irdische gebundne Natur nie würde erkannt haben, das Uebersinnliche, das Göttliche — die Pflicht, durch deren Beobachtung wir uns dem Göttlichen annähern sollen."

„So gewiß es aber auch ist, daß wir, um das Daseyn der Pflicht in uns zu erklären, zu der Gottheit

aufsteigen müssen; so gewiß es ist, daß dieses erhabene wunderbare Gefühl in uns nur eine Wirkung der Gottheit seyn kann: so ist es für uns doch nicht hinreichend, diesen, ihrer würdigen, hohen Ursprung derselben, zu kennen. Wir suchen einen Erkenntnißgrund der Pflicht, nach welchem, was Pflicht sey, weiter keinem Zweifel unterworfen seyn könne; und diesen giebt uns die Kenntniß des göttlichen Ursprungs der Pflicht, für sich selbst allein, noch nicht. Was könnte es uns helfen, zu wissen, daß die Stimme der Pflicht, welche wir in unserm Herzen vernehmen, eine Wirkung der Gottheit sey. Es ist so schwer, die Stimmen, die in unserm Innern sprechen, zu unterscheiden. Wer will uns sagen, was Stimme der Gottheit sey? Wer will es uns verbürgen, daß wir nicht bloß Wünsche unsers eignen Herzens hören, wo wir die Stimme der Gottheit zu vernehmen glauben? — Pflicht! du erhabene Tochter der Gottheit, wo sollen wir dich aufsuchen, um dich in deiner ursprünglichen Reinheit zu schauen; da wir dein Urbild, das die Gottheit in unsre Seele gelegt hat, nur in unbestimmten Bildern aufzufassen vermögen?"

„Diese, über allen Zweifel erhobne Kenntniß dessen, was Pflicht sey, ist gerade das Unentbehrlichste, was wir zu unsrer Moralität bedürfen; sie ist das Fundament aller Moralität. Ohne sie, wer bürgt uns in irgend einem Falle, daß es wirklich Pflicht sey, was wir für Pflicht halten? Und wie sollen wir uns zu der

Selbstverläugnung, welche die Pflicht fodert, entschließen, wenn sich in unserm Innern der Zweifel, ob es auch Pflicht sey, regen darf? Sind wir nicht einer immerwährenden Versuchung ausgesetzt, unsrer Pflicht untreu zu werden, wenn es nicht eine Erkenntnißquelle giebt, aus der wir ganz ungezweifelt erfahren, was Pflicht sey?"

„Diesem höchsten Bedürfniß ist dadurch noch nicht abgeholfen, daß die Gottheit die Idee der Pflicht in unsre Seele gelegt hat, und ihren Willen durch die Stimme der Pflicht uns andeutet; sie muß uns auch in den Stand setzen, uns vollständig zu überzeugen, daß das, was wir für ihren Willen halten, wirklich ihr Wille sey. Wenn wir ihrem Willen nicht blindlings sondern mit freier Wahl, aus fester Ueberzeugung daß es ihr Wille sey, folgen sollen, so muß unserm Entschluß eine unfehlbare Erkenntniß ihres Willens vorausgehen. Hätte sie ihr Gesetz uns bloß ins Herz geschrieben, und die Erkenntniß dieses Gesetzes unserer eignen Beobachtung überlassen, so hätte sie ihr Werk, uns zur Moralität zu führen, nur halb vollendet. Wir würden uns in der Auslegung jenes Gesetzes unfehlbar oft irren, und also oft unwissend ihm entgegenhandeln; und wir würden wenigstens niemals ganz sicher seyn, uns nicht geirrt zu haben, und also theils in immerwährender Ungewißheit und daraus entspringender Unruhe, in unsern Handlungen das rechte doch nicht getroffen zu

haben, theils in beständiger Versuchung seyn, die nicht ganz ausgemachte Pflicht aus den Augen zu setzen. Bei der lebendigsten Ueberzeugung, daß es der Wille der Gottheit sey, den wir durch die Stimme der Pflicht vernehmen, würde also doch durch den Mangel einer völlig untrüglichen Erkenntniß dieses Willens Gottes unsre ganze Moralität unsicher gemacht; und wir wären mit unserm Princip, das uns den Ursprung der Pflicht aus der Gottheit unmittelbar abzuleiten gelehrt hat, in dieser Rücksicht um gar nichts weiter, als die, welche das moralische Gefühl als den obersten Grund der Pflicht annehmen."

„Diesem Mangel hat die Gottheit dadurch abgeholfen, daß sie das Gesetz, das sie, durch eine innere Offenbarung, uns ins Herz geschrieben hat, uns zugleich auch durch eine äußere Offenbarung hat verkündigen lassen. Dadurch hat sie das Werk ihrer Fürsorge für das höchste Gut des Menschen, die Moralität, vollendet, daß sie uns eine untrügliche Kenntniß ihres Willens, der das Gesetz für unsern Willen ist, durch die Offenbarung ertheilt hat. Was Gott selbst uns unmittelbar als seinen Willen hat bekannt machen lassen, von dem können wir gewiß seyn, daß es Pflicht ist; und was wir auf diesem Wege als Pflicht erkannt haben, dagegen findet kein Vorwand statt, ihm unsern Gehorsam zu versagen. Durch dieses ErkenntnißMittel ist unsre Erkenntniß von der Pflicht, und unsre

Ueberzeugung von derselben, fest begründet, und eben dadurch auch unsre Moralität mehr befestiget."

„In der Offenbarung also haben wir das Princip der Moral, das wir suchen; das allein alle die Foderungen befriedigt, die man an ein solches Princip zu machen berechtiget ist. Welches andere Princip kann uns eine so vollständige Kenntniß und unerschütterliche Ueberzeugung von der Pflicht verschaffen? Wer will uns sagen, was die Gottheit will? Was vernimmt der natürliche Mensch vom Geiste Gottes?"

(Den Beschluß in einem der folgenden Hefte.)

II.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

(Fortsetzung der 2ten Abhandlung in dem 1sten Heft.)

Mehrere philosophische Schriftsteller, um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmert, haben dem Publicum längst die Ursachen vorgelegt, welche, nach ihrem Dafürhalten, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieser Philosophie im Wege gestanden haben. Diese zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine andere Ursache aufstellen, die, wie mir dünkt, der HauptGrund ist, warum jene Philosophie von ihren Anhängern bis jetzt eben so sehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Diese Ursache ist, daß man sie für eine Philoso-phie hielt und ausgab, die, nur eines speculativen Interesse's fähig, einzig und allein von eingeweihten SchulPhilosophen verstanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich sehr viel bei die bis zum Eckel wiederholten Versicherungen der AntiKantianer, daß Kant, (den sie doch in demselben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverständlichen Sprache geschrieben habe. Sie bedachten nicht, daß es außer der WortSprache, auch eine Sprache der Geister giebt, daß jene nur das Vehikel von dieser ist, daß also ihre Versicherung, anstatt gegen jene Philosophie, eben so leicht und in dubio noch leichter, gegen ihr philosophisches Talent beweisen konnte. Indeß muß man hier unterscheiden. Einige jener Philosophen trugen diesen Namen mit Recht, und im edelsten Sinne des Wortes, als Männer, die von speculativen Untersuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerksamkeit dem menschlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünstigen Zufall, zur Prüfung jener Philosophie, ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht unmittelbar ins Leben eingreifende — Untersuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden speculativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, SystemGeist überhaupt, sondern nur gegen diese Nomenklatur u. s. w. eingenommen; großentheils an

Leibnitzens Vortrag, der seine philosophischen Principien nur fragmentarisch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrschenden Systeme, eben deßwegen nicht so scharf und präcis, als es dem wissenschaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längst gewöhnt, oder gar in der Wolfischen SchulSprache und Methode steif geworden. Endlich die letzten unter allen hatten durch die mark- und kraftlose ScheinPhilosophie einiger wäßrigten Schriftsteller, oder die PandektenWeisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack — nicht etwa für ein bestimmtes System — sondern für Philosophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite eben so viel bei der stolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die — nach Jahr und Tag abgemessne — Anstrengung, die sie den Kantischen Schriften gewidmet hatten, zum wenigsten durch die Würde Kantischer Hierophanten belohnt seyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der sie allein den Schlüssel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man doch manchem Gutmeinenden hierinn zu viel gethan. Die Zierde — und das sicherste Merkmal — einer endlich auf sichern Grund erbauten Wissenschaft, ist und bleibt doch eine bestimmte

Terminologie; — nur daß gerade die gesunde Philosophie, da sie nicht der Schule, sondern dem Menschen angehören soll, auch in jeder menschlichen Sprache verständlich seyn muß. Der Stolz der neuern Chemie ist ihre Nomenklatur. In Frankreich, wo sie entstand, trat eine Congregation der größten Chemiker zusammen, um über sie einig zu werden. In Teutschland haben mehrere — zum Theil sehr berühmte — Männer, in der Uebersetzung derselben ein großes Verdienst gesucht. Dies mag sehr löblich und sogar nothwendig seyn in einer Wissenschaft, die immer nur in den Gränzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philosophie eine solche Uebereinkunft zu wünschen sey, ist eine andere Frage.

So viel ist wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu sagen schien: Zum Verständniß ihrer Philosophie sey alle übrige Cultur des Geistes, aller Reichthum realer Kenntnisse völlig unnütz, (eine tabula rasa läßt freilich am leichtesten auf sich schreiben; dann ist sie aber auch etwas, was nur gelesen werden, nicht sich selbst lesen kann); und doch setzt schon die erste Frage, deren Beantwortung das ganze Geschäft dieser Philosophie ausmachen soll, um Interesse zu finden und verstanden zu werden, eine Cultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man sollte denken, nur ein Mann, der bei empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat,

wie wenig diese allein dem Geist Genüge thun; wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Principien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewußt ist — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung, Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab — mit vollem Interesse, mit klarem Bewußtseyn des Sinns seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und, wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muß man wenigstens darauf bestehen, daß in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwei seltne Eigenschaften vereinigt seyn müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der Einen, und eine Fähigkeit, über das Wirkliche sich zu erheben, auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine solche Frage allzu leicht in idealische Speculationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Object abgestumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, daß jene Frage am allerwenigsten Menschen interessiren würde, deren

ganze philosophische Kraft sich auf Analyse todter und abstracter Begriffe beschränkt. Für einen solchen giebt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt — wessen AnschauungsVermögen längst durch GedächtnißWerk, todte Speculation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertödtet ist — wem seine eigne Existenz selbst nichts als ein matter Gedanke ist — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder wie will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was sie kennen, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen Unterricht darüber — sie werden euch dumm anstaunen, oder affenmäßig angrinsen.' — *)

In jener Frage also schon liegt der Stolz eines cultivirten Menschen, der sich über sein gesammtes Wissen Rechenschaft abfodert, ein Stolz, den man etwa sich selbst, nicht aber Andern verbergen darf, für welche die bloße Frage schon ein Odi profanum vulgus et arceo seyn muß. Und diese Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann, und erfährt, ob er der Frage fähig war?

*) Man s. die neuesten philos. Kreuz- und QueerZüge eines alten Californiers, — in dem 11ten Band der berüchtigten ReiseBeschreibung.

Auch haben Viele deß keinen Hehl gehabt, daß sie diese erste Frage der Philosophie nicht verständen. Wenn man fragte: Woher stammt eigentlich alle unsre Erkenntniß? — so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man ursprünglich zu diesen Begriffen und Vorstellungen gekommen sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, sondern nothwendiger Weise — in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beispiele, aus welchen erhellen sollte, daß unsre ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, daß man willkürlich analysiren kann, was man vorher nothwendiger Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Object von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, daß dieses Object auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich unabhängig von seinen Eigenschaften bestehendes seyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie ursprünglich aus einer Synthesis entgegengesetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, so glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logischen Begriffe der Materie, (der gar nicht möglich ist) — nach dem Grund-

satz des Widerspruchs — die Grundkräfte der Materie analytisch ableiten zu können u. s. f. Auf solchen Täuschungen beruhte der ganze Schulstreit über den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile.

Kant gieng davon aus: das Erste in unsrer Erkenntniß sey die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sey die niedrigste Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anschauung vorangehen müsse, sagte Kant, sey eine Affection unserer Sinnlichkeit. Wo diese eigentlich herkomme, ließ er völlig unentschieden. Absichtlich ließ er hier Etwas zurück, was erst späterhin als das letzte — höchste — nie aufzulösende Problem der Vernunft erscheinen sollte. Aber Anhänger und Gegner dieser Philosophie hoben sorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabsichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von Dingen an sich sprach, so mußten es schlechterdings Dinge an sich seyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter lesen, um zu sehen, daß nach Kants Philosophie alles, was für uns Object, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung, Object u. s. w. geworden ist. Denn als Bedingungen aller Anschauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß diese gar nichts unabhängig

von uns wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dies verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A. L. Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieß denn dies so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, HandlungsWeisen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entsteht freilich kein Object. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die HandlungsWeise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst, (das Materiale derselben) und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluß geben konnte.

Denn, lasset uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Object — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beitragen. Raum giebt dem Objecte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nicht nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Also muß, da Object eine begränzte Sphäre bezeichnet, diese Gränze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raum

me erst Gränze, Schranke, Umriß giebt. Deßwegen hat der Raum drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begränzt) endliche, bestimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts, als Schranke und Gränze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum giebt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maaß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maaß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Object formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt, (Plato's απειρον); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß giebt, (περας bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Gränze, Schranke etwas ursprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. s. w. ursprünglich positiv.

Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist. Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche HandlungsWeisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich, und ihrer Natur nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Außen auf uns einwirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Object sey nicht Etwas, was uns von Außen, als ein solches gegeben ist, sondern nur ein Product der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches (κοινον bei Plato) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses

Vermögen allein der Passivität und Activität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzupassen, und in einem gemeinschaftlichen Product darzustellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung – ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen, ohne Zweifel aus ganz besondern Gründen. —

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsre Philosophen so lange gequält hat – ich meine die Dinge an sich — die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u. s. w. – wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte eingesehen, daß kein Ding wirklich ist, es sey denn, daß es ein Geist erkenne. In der Leibnitzischen Philosophie waren die Dinge an sich Etwas ganz anders. Leibnitz wußte von keinem Daseyn, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird. Das letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todtes, selbstloses Object. Darum begabte er seine Monaden mit Vor-

stellKräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur in so fern nicht „erkennbaren," nicht „vorstellbaren" Wesen. — Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam desiit! — Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, nein, dazu waren unsre Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibnitz — o, der moderte ruhig im Staube — von Kant hatten sie gehört, was Leibnitz behaupte, ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man, über der Asche der größten Männer, Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unsers Lebens, und unsers Handelns — entstanden seyn soll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, sondern aus — ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, sondern nur einer todten, phantasielosen Speculation zugänglich sind — und wenn so unsere Natur (so ursprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden soll? — Denn darinn liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anschauung, (eine Schöpfung

aus Nichts), hervorgeht. Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Object außer mir erkenne, sagt Kant, dazu reicht die bloße Anschauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweise. Denn indem es die Einbildungskraft synthetisch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeschaut werden als Object, d. h. als Etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbstdaseyn zukömmt. Erst nachdem jenes schöpferische Vermögen geendet hat, muß nach Kant, der Verstand eintreten, ein dienstbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, festhält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein solches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anschauung und mit ihm die Realität verschwunden ist, nur nachahmen, nur wiederholen jene ursprüngliche Handlung der Anschauung, in welcher das Object zuerst da war; dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale ist nur in der Anschauung. Also kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Function, jene Handlungsweise nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn sonst entstünde wieder Anschauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Also wiederholt sie nur das Formale jener Handlungsweise. Dieses besteht, wie wir wissen, in Zeit und Raum. Also ver-

zeichnet sie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstand. Diesen Umriß heißt Kant Schema, und behauptet, dieses erst vermittle den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen Etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der Speculation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unsers Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft, ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriß, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewußtseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objectiven Erkenntniß. Nichtsdestoweniger giebt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit." Man ist überrascht, dies von Philosophen zu hören, in deren Philosophie alles Trennung ist. Indeß die Sache läßt sich erklären. Es giebt ein Talent, zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dies ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückse-

liges, speculatives Talent, wofern es nicht mit dem philosophischen Talent, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist, denn nur diese beiden Talente zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist Manchem versagt, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Speculation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist, da verstehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber an's Verbinden, an's Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher solche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dies war sein Zweck; seinen Nachfolgern überließ er, das Große, überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat, und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist der ganze Reichthum einer Welt, die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren, oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant

behauptet, daß diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unsers Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unsers Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen.

Nicht also Kants Schüler! — Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit Etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist, und die eben so gut auch anders seyn könnte, mit Gesetzen, die — sie wissen nicht wie und woher? — in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtseyn daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese einige und nothwendige Natur gehorcht ihrem speculativem Gutdünken? — Und dies soll Kant gelehrt haben? — Und wie soll man jenes System heißen? Idealismus ist es nicht; jeder consequente Idealist würde sich seiner schämen. Dogmatismus soll es auch nicht seyn, und ist es nicht. — Was ist es dann? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abentheuerli-

cher wäre. Die Natur war nie Etwas von ihren Gesetzen verschiedenes. Sie besteht nur in dieser ihrer unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiß nicht welches — speculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder nach dem neuesten System, als solche, die erst unser Verstand auf die Natur, als etwas davon ganz verschiedenes überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere NaturWissenschaft sey dann Täuschung, alle NaturGesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dies war consequente Philosophie. Und Kant soll nichts anders gethan haben, als Hume'n nachsprechen, um ihn, der consequent war, inconsequent zu machen? — Freilich behauptete Kant, die Gesetze der Natur seyen Handlungsweisen unsers Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsre Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen verschiednes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit giebt. Alle diese Mißverständnisse entstanden, wie nun klar

und deutlich ist, daraus, daß man auch das neue System wieder als ein speculatives System aus speculativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch vielweniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eignes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst, (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte), hatte das Object von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von speculativen Gespenstern überall umgeben. Für ihn giebt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher der Geist und Object zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles was ist, ist ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundnes — nichts Ursprüngliches. Hat man Einmal jene Trennung zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsre Vorstellungen Schein, denn daß sie

Copieen von Dingen an sich seyen, *) kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsre Vorstellung, zugleich Vorstellung und Ding ist, (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen, Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie sind, praktisch, wie sie seyn sollen — ein Resultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Speculation und allen sophistischen Systemen zuwider, doch dem gesunden Verstande so bekannt dünkt, daß er sich billig wundert, wie ein solcher Aufwand von philosophischer Kunst nöthig war, um es endlich an's Tageslicht zu bringen.

Der Zweck der theoretischen Philosophie Kants war, die Realität unsers Wissens zu sichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um so mehr der Mühe werth, so deutlich und verständlich, wie möglich, zu sagen, je Wenigere es giebt, die das könnten, oder,

*) Kant läugnete, daß die Vorstellungen Copieen der Dinge an sich seyen. Nun schrieb er aber doch den Vorstellungen Realität zu. Also — dies war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an sich, und für unsre Vorstellung kein Original außer ihr geben. Sonst ließ sich jenes und dieses nicht zusammenreimen.

wenn sie könnten, wollten. Ich habe gesprochen, wie mir gut dünkte. Das nächstemal von Kants praktischer Philosophie.

N. S. Der Novität halber füge ich dem Vorigen kurze Nachricht von zwei neuen Schriften bei. Der Verf. der Einen unternimmt eine

Berichtigung der Urtheile des Publicums uber Kant und seine Philosophie. Cöln, bei Peter Hammer. 1797.

Der Verf. hat irgendwo einige gute Ideen aufgefaßt, die, anders gesagt, nützlich seyn könnten; besonders, daß unsrer Philosophie bisher nichts so sehr fehlte, als Natur: auch daß die Philosophen vergeblich meinen, den bisherigen Zustand der Menschen durch Idealisirung besser zu machen. (Denn offenbar ist es nur Natur und eiserne Nothwendigkeit, die über unsre Geschichte waltet und walten wird, bis wir aufhören, widersprechende Dinge, Recht und Gewalt, Freiheit und positives Gesetz, reine Vernunft und StaatsVerfassung vereinigen zu wollen.) Der Verf. ist übrigens zwar ein gutmüthiger aber lächerlich-großsprecherischer, verworrener und wasserreicher Schriftsteller.

Der andre ist ein schleichender, heimtückischer, arglistiger Gegner, dessen Schrift nicht nur wegen der schlechten Composition, und der Verworrenheit ihrer Begriffe keinen Beifall, sondern noch weit mehr wegen des in ihr herrschenden rachsüchtigen, fanatischen und delatorischen Geistes tiefe Verachtung verdient:

Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. Von Schlosser. Lübek, 1797.

(Die Fortsetzung in den folgenden Heften.)

III.

Litterarische Anzeigen.

Vorerinnerung der Herausgeber.

Es ist schon in der ersten Ankündigung des Philosophischen Journals versprochen worden, daß die Verfasser der Recensionen in diesem Journale, von Jahren zu Jahren, genannt werden sollen. Diesem Versprechen gemäß hätten schon am Ende des letztverflossenen Jahres die Namen der Recensenten von dem Jahrgang 1795 bekannt gemacht werden müssen. Da aber der Jahrgang 1796 nicht bis ans Ende fortgeführt wurde, so mußte die Erfüllung dieses Versprechens aufgeschoben bleiben. Am Schlusse des laufenden Jahrgangs aber sollen nun die Recensenten beider Jahrgänge, von 1795 und 1796, zugleich genannt werden.

Die gleiche Einrichtung besteht auch für die Fortsetzung dieses Journals, so daß jederzeit am Schlusse des folgenden Jahrgangs die Namen von den Recen-

senten des vorhergehenden bekannt gemacht werden sollen. Wir finden es nothig, diese Erinnerung gleich im Eingange zu wiederholen, damit die hier gefällten Urtheile nicht für anonym gehalten, und als solche unrichtig beurtheilt werden.

Was die unmittelbar folgende erste Anzeige betrifft, so erhält sie vorläufig schon eine Bestätigung durch ihre Uebereinstimmung mit dem Schlusse des unmittelbar vorhergehenden Aufsatzes; und es verdient bemerkt zu werden, daß ganz unabhängig von einander zwei Männer von gleicher Wahrheitsliebe mit gleicher Indignation von demselben Producte sprechen.

---

1) J. G. Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. Lübeck u. Leipzig, b. Bohn u. Comp. 1797. 8.

Schlosser fühlte von jeher einen gewaltigen Drang, auch ein außerordentlicher Schriftsteller zu seyn. Nur durch eisernen Fleiß und durch die strengste Zucht hätte er, bei der Gemeinheit und breiten Art seines Geistes, doch vielleicht ein nützlicher Arbeiter in den niedern Gegenden des gelehrten Gebiets werden können. Aber er wollte glänzen, nicht arbeiten. Weil es dazu an eignem Verdienst gebrach, so ergriff er die Partie, leidenschaftlich wider alles zu eifern, was eben, mit Recht oder Unrecht, am meisten galt. Ein gefährlicher Weg, auf dem weit bessere Köpfe verdorben sind! — Er bildete sich ein, die Welt „an den seidnen Fäden (Kl. Schr. VI, 224, der Christus-Religion,“

d. h. des Schlosserschen Aberglaubens, lenken zu müssen, und hofmeisterte das ganze Zeitalter, wie einen Untergebenen, der seine Schuldigkeit nicht gethan hat. Bei dieser einmal zur festen Gewohnheit gewordenen Richtung, war es beinah unvermeidlich, daß die französische Revolution dem beschränkten Verstande des unglücklichen Mannes eine unheilbare Wunde versetzen mußte.

Hätte Schl. doch nur einige von den Lehren, die er den Philosophen giebt, auf sich selbst angewendet! — „So viele fehlgeschlagne Versuche hätten endlich den „Menschen wohl überzeugen sollen, daß die Specula„tion für ihn nicht gemacht sey." (S. 29). — „Das „eigentliche Geschäft der Weisheit besteht in der Ab„messung der Kräfte mit den Unternehmungen. Warum wollen wir also, wenn uns „eigne Kraft zum Gehen mangelt — nicht „stille sitzen?" (S. 40). Durch gänzliches Schweigen hatte er wahres Wohlwollen gegen sich selbst, nach seiner Erklärung also, Tugend bewiesen. Auch um die Welt hätte er sich dadurch wenigstens ein negatives Verdienst erwerben können. Sie ist ja doch so unempfänglich für alle Wohlthaten, die er ihr aus der armseligen Fülle seines „herrlichen Vermögens zu glauben" aufdringen will!

Die Berührung mit der kritischen Philosophie mußte für seinen Geist — wenn der Gebrauch dieses Worts hier nicht eine allzukühne Metapher ist — der letzte Todesstoß seyn. Es ist sonderbar, aber für den denkenden Beobachter nicht befremdlich, wie jeder

Wahn, sobald er zu seinem Unglück in diesen Bezirk geräth, gleichsam instinctmäßig zu wissen scheint, daß es ihm an's Leben gehen solle, und sogleich in die heftigsten Convulsionen verfällt. Darum setzt denn auch jetzt der räsonnirende Janhagel Gut und Blut daran: denn nichts ist dem Kriticismus entgegengesetzter, als die räsonnirende Unphilosophie.

Die ersten gefährlichen Symptome der antikritischen Epidemie äußerten sich bei Schl. in den unermeßlich abgeschmackten Anmerkungen zu den Platonischen Briefen. In der gegenwärtigen Explosion ist der Paroxysmus schon aufs Höchste gestiegen. Ungeachtet Schl. seinen Schmerz über Kants allzugelinde aber treffende Züchtigung mit höchster Anstrengung zu verbeißen strebt: so bricht doch allenthalben die an Wuth granzende Leidenschaft, die Verzweiflung über seine schriftstellerische Nullität, hervor. Diese an Innhalt und Ausdruck nicht bloß plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält außer den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie, nichts wie Schmähungen gegen Kants Person, und denuncirende Verleumdungen gegen alle Philosophen.

Niemand erwartet wohl eine detaillirte Auseinandersetzung, daß ein Mann, dessen ganze schriftstellerische Laufbahn ein fortlaufender unwiderleglicher Beweis von gänzlicher Unfähigkeit nicht bloß zur Speculation, sondern überhaupt zur Philosophie, ist, Kants System zu einer Zeit nicht habe verstehen können, wo er vor Zorn und Rachgier offenbar ganz außer

sich war. Ueberall zeigt sichs, daß er in Kants Schriften nur geblättert habe: hie und da drängt sich der Gedanke einer absichtlichen Verdrehung auf. Unter andern bei dem Einwurfe, „daß der Handeln„de, um zu beurtheilen, ob seine Maximen allgemeine „NaturGesetze seyn dürften, das ganze NaturSystem „kennen müsse;" da doch Kant sich S. 74 — 77 der Kr. d. pr. V. so deutlich und ganz unzweideutig erklärt hat, daß hier nicht eine Natur gemeint sey, wie sie ist und seyn könnte; sondern wie sie seyn sollte, eine Natur unter den Gesetzen der reinen sittlichen Vernunft.

Da ein vernunftloses Geschrei durch Gründe nicht widerlegt werden kann: so trifft sichs sehr glücklich, daß der Verfasser das Positive „in dem, was er aus „Mangel eines andern Worts" — so arm ist die teutsche Sprache wohl nicht; hier reichte das Wort Geschwätz vollkommen zu — „seine Philosophie „nennen muß" (S. 21), selbst durch die That widerlegt. MenschenSinn ist das A und O des Verfassers. Wenn das MenschenSinn ist: so muß man gestehen, daß der MenschenSinn mit unter sehr unsinnig und sehr unmenschlich seyn kann! Wahrlich, das Beispiel ist warnend genug, um selbst den eifrigsten Anbeter des gemeinen Verstandes (denn diesen versteht Schl. unter dem MenschenSinn S. 11. Vergl. Schr. B. IV. S. 293), der nur auch besondern Verstand hätte, stutzig zu machen, und seinem Mistrauen eine andre Richtung zu geben.

Diese ganze tief am Boden kriechende menschensinnige Wahrscheinlichkeitslehre, die (S. 39)

behauptete Einerleiheit des Denkens und Empfindens, und eine Erinnerung an seine schon ältere Lehre, daß auch die Thiere Erfahrung hätten, sind für den Kenner wohl hinreichende Andeutungen, daß Schl. Verstand eigentlich an einer ganz andern Krankheit leide, zu der Schwärmerei höchstens nur das Accessorium sey.

Im Grunde ist aber diese angebliche Schwärmerei, mit der Schl. sich so brüstet, nichts als gemeiner, derber Aberglaube. Nur zu oft verbirgt sich ein sehr materielles Bedürfniß unter der vornehmen Hülle sublimer, reingeistiger Ausschweifung, und verleitet den Philosophen, der bei der allgemeinen Niedrigkeit jede Spur von Erhebung zu Ideen verehrt, zu unverdienter Schonung. Auch hier ist die Losung, Plato und Pythagoras; die Formeln des Mysticismus sind nicht gespart; und die Unvernunft der Schwärmer – dies muß man gestehen — hat der Verfasser sich so weit zugeeignet, als die unheilbare Halbheit seines Geistes es nur immer verstattete. Aber die Elemente dieser Unvernunft sind nicht Feuer Aether und Luft, sondern dürrer Sand und schaales Wasser. Die erste Triebfeder, der letzte Zweck aller dieser Anstalten ist der nichts weniger als übersinnliche Wunsch: „auch jenseits des Grabes im Genuß der Selbstliebe ruhen zu können." (S. 22. 37. 84. 88.) Aus dieser Noth sich selbst zu helfen, gebrach es dem Verf. an Kraft des Geistes und des Herzens. Wer kennt nicht das allgemeine Hospital für SeelenKranke dieser Art? — „Das Beruhen „auf dem Zeugniß heiliger Lehren," ist ihm

„ein Tempel, in welchem die Vernunft, wenn Zweifel „an Zweifel sie verfolgen und martern wollen, immer „eine unverletzbare Freistätte findet!“ (S. 111. 112). Dem Buchstaben des Evangelii soll man sich unterwerfen (S. 97. 120); und „wer die christliche „Religion von der Geschichte unabhängig machen „will, sollte geradezu sagen, ich bin kein Christ.“ (S. 121). So ganz entfernt von würdiger und freier GottesVerehrung ist sein knechtischer BuchstabenDienst, daß er glaubt: „nur durch die heilige Schrift könne man erst Ehrfurcht vor der Menschheit lernen, weil sie dort immer als eine eigenthümliche Sorge der Gottheit vorgestellt wird.“ (S. 2). Ja er muß sich vielleicht — denn er ist sehr reich an solchen KunstWorten der Inconsequenz — gestehen, „daß er bloß den Juden seinen eignen Begriff von der Gottheit zu danken habe!“ (S. 109).

Selbst der ganz gemeine, ganz materielle Mystiker weiß und sieht doch, wenn er nur einige Energie hat, was sein Herz wünscht, und seine Einbildung selbst dichtet. Schl. kann nicht einmal lebhaft träumen, geschweige denn schwärmen, d. h. Grundsätze der Gesetzlosigkeit im Denken, soweit das möglich ist, consequent befolgen, seine Einbildungen sind bleiche Schatten ohne Nerv und Blut. Recht auffallend verräth sich die Unsicherheit und Hülfsbedürftigkeit seines schwankenden Glaubens selbst in jedem Ausdruck. „Um sich nur „nicht für ein Spott und PossenWerk der Schöpfung zu „halten“ (S. 12. 117), sind ihm Hülfsmittel, Krücken unentbehrlich, auf die er sich stützen, an denen er sich aufrichten könne. (S. 40. 117).

Es ist ein rechter Jammer, daß noch immer nichts Geistvolles, was Nachdruck und Geschick hätte, wider Kants Philosophie geschrieben werden will! Und das wäre doch so heilsam, um die, welche Kants Entdeckungen nur als Polster ihrer Trägheit brauchen, zu spornen! Rec., der vielseitige freie Untersuchung über alles liebt, und an keine symbolischen Bücher in der Philosophie glaubt, sieht einer solchen Erscheinung mit wahrer Sehnsucht entgegen.

Gegenwärtige eben so lächerliche als schändliche Scharteke, über die jeder rechtliche Gegner der kritischen Philosophie sich schämen wird, ist nun wiederum, in philosophischer Rücksicht, durchaus null. Sie wird hier nur als litterarische PolizeiSache behandelt. Denn auch als psychologisches Phänomen ist sie schon darum wenig interessant, weil die Erklärung allzuleicht ist. — Ueberdem ist das Phänomen jetzt eins der alltäglichsten. Welche unerschöpfliche Fundgrube für den Psychologen, welcher den gemeinen MenschenUnverstand studiren will, sind nicht allein die ungemeinen Werke des thätigen Nicolai?

PolizeiSachen aber können nur ganz unaufgeklärte Menschen mit GewissensSachen verwechseln. Rec. hofft also, daß man diese Rüge der schreienden Unrechtlichkeit einer Schrift nicht als ein Urtheil über die innere Sittlichkeit des Verfassers überhaupt misdeuten werde: erklärt jedoch zum Ueberfluß, daß ihm diese innere Sittlichkeit Schl's hier und überall gar nichts angehe, und daß er die Beurtheilung derselben

ben vornehmlich dem Subjecte selbst, demnächst aber auch jedem andern Liebhaber, gern überlässt.

Eine gewisse Erzürnbarkeit über das Schlechte ist eine wesentliche Eigenschaft jedes wackern Mannes. Indessen würde doch derjenige unmäßig reizbar zu nennen seyn, welcher über solchen bloß verächtlichen Scandal, auch nur einem Augenblick zürnen wollte. Aber, bei der herzlichsten und aufrichtigsten Gleichgültigkeit für seine eigne Person, kann man sich wohl um der öffentlichen Ordnung willen entschließen und überwinden, dergleichen Unfug nach Verdienst zu rügen. Befugt ist dazu jeder Gelehrte, der will und kann; als mitbeleidigter Theil des ganzen Standes.

Gerade jetzt ist es sehr nöthig, recht streng zu seyn, weil das Unwesen wirklich gar zu arg wird. Auch kann eine solche Schärfe in der jetzigen allgemeinen Gährung aller Meinungen heilsam mitwirken, um das Ungleichartige recht deutlich zu scheiden.

Wortscheue Moderantisten mögen darüber fernerhin denken, wie bisher; und großes Aergerniß daran nehmen, wenn man zur Schändlichkeit sagt, du bist schändlich, und zur Nullität, du bist null.

Dies ist fürs erste für den Leser wohl hinreichend; für die Geduld des Rec. war es mehr als hinreichend. „Noch viel Verdienst ist übrig." Hat etwa ein Dilettant litterarischer Misgeburten Neigung, eine Universal Geschichte des Schlosserschen Unverstandes zu entwerfen: so ist das eine schöne Gelegenheit

eine wenigstens eben so heroische Geduld zu üben, wie Herkules in den Domänen des Augias.

2) Auserlesene Gespräche des Platon, übersetzt von Friedrich Leopold Grafen zu Stollberg. Königsberg, b. Nicolovius. Erster Theil. 1796. XVI u. 367 S. Zweiter Theil. 1797. 449 S. gr. 8.

Der Charakter der Urschrift konnte nicht treffender bezeichnet werden, als durch das Motto: das Schöne zum Guten. Sollte aber der Geist der Uebersetzung, die ihres unwürdigen Zwecks ganz würdig ist, bestimmt werden: so müßte es heißen: das Ungeschickte zu dem Schlechten.

Die Absicht ist ganz sichtbar keine andre, als für einige individuelle LieblingsMeinungen, die einer Stütze gar sehr bedürfen mögen, eine große Auctorität zu erschleichen.

Gleich die Vorrede zum ersten Bande ist eine eifrige ControversPredigt wider die Aufklärung, mit der sich das, was dem Verfasser Christenthum zu seyn scheint, nicht zum Besten vertragen mag. Ein seltsames Gegenstück dazu ist die EhrenErklärung an die Gesellschaft des äußern Standes zu Bern, womit der zweite Band eröffnet wird. Sie endigt, wie sich erwarten ließ, mit einer Verfluchung der französischen Revolution, auf welche, so wie auf die gottlose Teut-

sche Philosophie in vielen Noten strafende SeitenBlicke geworfen werden. Der Verfasser hat sich kaum Zeit gelassen, seine höchst eilfertige und nicht selten fehlerhafte Uebersetzung mit einigen schnell zusammengerafften hie und da ganz unkritischen und unhistorischen Erläuterungen, einzelnen Anspielungen und Beziehungen u. s. w. zu begleiten. Dagegen hat er aber die biblischen Sprüche, besonders aus den Propheten, nicht gespart. Micha und Sokrates, Hosea und Perikles, Hesekiel und Diotima sind wohl nie so zusammen gepaart worden, wie hier. Auch fehlt es nicht an einer Hinweisung auf die Kabbala (I, 143), und an Declamationen wider die Philosophen, welche das Gebet nicht hinlänglich empfehlen (II, 36). Ueberhaupt scheint es, der Verfasser habe absichtlich das erreichen wollen, was er (I, 161) als das Eigenthümliche des mittelmäßigen Schriftstellers angiebt: „sein Machwerk ist zwar buntschäckigt in seiner Mittelmäßigkeit" u. s. w. Bald verliert er sich in die unerforschlichen Tiefen des VaterUnsers (II, 447); bald bemerkt er die Verwandtschaft des plattdeutschen eisch mit dem Griechischen αισχρον (II, 259). Bald schilt er Schlözern über seine Würdigung historischer Begebenheiten (I, 288); bald benachrichtigt er uns, daß Zenon von jedem Jünglinge 2135 Rthlr. 10 ggr. Lehrgeld nahm (II, 396). Bald empfiehlt er, ich weiß nicht welchen Beitrag zur Dämonologie, als ein treffliches Büchlein (II, 34); bald bekennt er, daß er die tragische Muse nicht in die Thäler Helvetiens einführen möchte; die Nation der Britten sey aber gewiß nicht so unschuldig daß der gigantische Shakespeare ihr mehr schaden, als nützen sollte (II, 266).

Der Verfasser glaubt, man könne nicht über ihn lächeln, ohne zugleich auch über den Sokrates mit zu lächeln (I, 139). Wir unsers Theils glauben, daß Sokrates ganz unschuldig sey an dem geringen Beifall, den diese Parodie, nach der Aeußerung II, 391. 392, gefunden zu haben scheint. Gewiß ließe er sich aus andern Gründen besser erklären, als aus der Grund-Schiefheit aller Leser, von der schon David geweissagt haben soll. – Um dem teutschen Leser den Werth des Platonischen Sokrates fühlbar zu machen, müsste man wohl vor allen Dingen nicht einzelne Worte, sondern den Geist seiner Lehren zu erklären versuchen. Ob dies noch möglich, und wie es zu bewerkstelligen sey; darüber wäre es sehr unzweckmäßig mit dem Verfasser reden zu wollen, da es ihm so offenbar nur um seine Meinungen, und gar nicht um den Plato zu thun ist. Es könnte noch weit bessere Kenner des Plato in nicht geringe Verlegenheit setzen, wenn sie von der Sokratischen Ironie (über die der Verfasser so zuversichtlich abspricht; S. VI, XII, und in den Stellen die den Daemon des Sokr. betreffen) bestimmte Rechenschaft geben, und im Einzelnen genau bestimmen sollten, was im Plato Ernst und was Scherz sey.

Der Uebersetzer gehört also, wie man sieht, auch zu denjenigen, die seit einiger Zeit nicht müde werden, auf allen Gassen und an allen Ecken auszuschreien, daß die ächte Wissenschaft ein Geheimniß sey. Ihre stete Losung ist zwar „die Unmöglichkeit, den „Kern der Weisheit in Büchern mitzutheilen" (S. IV); und doch vermehren sie von Messe zu Messe die Zahl

der schnellgeschriebnen und schnellvergessnen Bände. Stolz genug, um den gewöhnlichsten ihrer Irrthümer oder Fehler für eine Auszeichnung der wenigen Auserwählten zu halten, plagen sie doch alle Welt mit ihren Zudringlichkeiten, und suchen, wo nicht Beifall, doch Ansehen zu ertrotzen. Im Grunde sind sie nicht zu vernünftig, sondern zu nüchtern, um so sehr im Glauben ausschweifen zu können als sie wohl wünschten. Es fehlt ihnen an Zuversicht, und da haschen sie denn mit kindisch ängstlicher Heftigkeit nach jedem Schein von Bestätigung oder Beschönigung.

Wer die oft gepriesnen und oft misbrauchten aber wenig gekannten Werke des Plato so heilig hält, wie die ehrwürdigsten Denkmale des wissenschaftlichen Alterthums es verdienen, der wird eine solche Uebersetzung zu einem solchen Zweck, für Entweihung und wahren Frevel halten, und mit Unwillen bei seinem Namen nennen.

Indessen sind selbst in dieser Schrift unverkennbare Beweise jenes ursprünglichen Biedersinnes, den ein unbefangner Beurtheiler auch in andern Werken des Verfassers wahrnehmen muß. Ich erwähne hier nur den gerechten Unwillen gegen die Vertheidigung des SklavenHandels (II, 261. 262); den Abscheu gegen den Ostrakismos (II, 271) bei der Verdammung auch solcher Tyrannen, die gelind und mit Verstand herrschen (I, 145). Um so mehr aber ist diese Schrift ein warnendes Beispiel, daß auch ein nicht unedler Geist durch Leidenschaft und Beschränktheit sophistisch und illiberal werden kann. Denn illiberal ist doch

wohl der gelindeste Ausdruck dafür, wenn man jeden AndersDenkenden in Sachen, die kein Sterblicher weiß und wissen kann, der Gotteslästerung und Ruchlosigkeit beschuldigt (S. II, 33. 402. und an vielen andern Stellen)?

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Fünften Bandes Drittes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler,

1797.

Innhalt des dritten Hefts.

I. Geht die Moral aus der Religion, oder diese aus jener hervor? Einige Winke zur neuern Geschichte und Kritik der Religion. Von Herrn D. J. Salat. S. 197.

II. Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. S. 241.

III. NotizenBlatt, Nr. II.

I.

Geht die Moral aus der Religion, oder diese aus jener hervor?

Einige Winke zur neuern Geschichte und Kritik der Religion.

Wer von Grundsätzen der kritischen Philosophie ausgeht, dem müßte es allerdings befremdend seyn, wenn noch jetzt nach allem dem, was Kant und die Vertheidiger seiner Philosophie für den Primat der Moral, oder vielmehr der ursprünglichen Kenntniß des sittlich Guten, gesagt haben — Jemand den Satz aufstellte: „die Moral müsse aus der Religion und nicht diese (als Wissenschaft) aus jener hervorgehen.“ Und doch, wenn ein Mann dies behauptete, der auf einer Seite nicht ge-

meine Kenntnisse, und auf der andern einen achtungswürdigen Charakter verriethe; so wäre das, wie mich dünkt, eine Erscheinung, die eine besondere Auszeichnung verdiente. — Eine Aeußerung von dieser Art, die mir kürzlich in einem unserer kritischen Journale *) aufgefallen ist, führe ich hier an:

„Noch ist es so ausgemacht nicht, als zum Theil „behauptet wird, daß die Religion aus der Mo„ral, und nicht die Moral aus der Religion „hervorgehn müsse. Eine auf hinlänglich feste „Gründe gebaute Moral setzt die Gewißheit der Be„stimmung des Menschen zu einer immer vollkommener „werdenden Weisheit und Tugend, und die Ueberzeugung „voraus, daß nur die durch Tugend und Weisheit zu er„langende Glückseeligkeit die Bestimmung des Menschen „sey. Ohne diese Gewißheit voraus erwiesen zu haben, „wird man dem sinnlichen Menschen vergebens Tugend „predigen, der nur dies Leben und einen möglichst ange„nehmen Genuß desselben zu seinem Zwecke macht. Diese „Gewißheit wird man ihm aber nicht geben können, „wenn man ihn nicht vorher überzeugt hat, „daß die ganze Welt und also auch er einen unendlich „vollkommenen Urheber habe, dessen heiligen, gerechten, „weisen und gütigen Willen er beobachten müsse, wie Er

*) in d. N. Allg. D. Bibl. B. 15, S. 229, in der Recension von Henke's Magazin für Religionsphilosophie u. s. w.

„ihm denselben durch die Vernunft deutlich kund gethan „hat.“

Wenn diese Stelle, im Contraste mit den neuern, so oft wiederholten Behauptungen der kritischen Philosophen, befremdet, so wird dagegen eine günstigere Aufmerksamkeit für sie schon durch die unmittelbar darauf folgende Stelle gewonnen, die den Verfasser dem Herzen und Verstande aller Wohldenkenden empfehlen muß: „Mögen die Weltweisen — fährt er fort — ein jeder „seine Meinung ruhig, gründlich und mit unpartheiischer „Wahrheitsliebe vortragen! Dies ist der einzige Weg, „auf welchem wir zur bessern Erkenntniß der Wahrheit „gelangen können. Die Wahrheit wird endlich den Sieg „erlangen; denn der Mensch erhielt die Vernunft, um „die Wahrheit immer richtiger zu erkennen; und wenn „nur nicht durch äußern Zwang die öffentliche Untersuchung der Wahrheit behindert wird; so behält sie gewiß „die Oberhand, so gewiß es ist, daß Gott uns durch die „Vernunft, die nur durch Gründe überzeugt werden „kann, zur Wahrheit führen will.“

Wer möchte nicht gern mit einem Manne, der solche Grundsätze und Gesinnungen hegt, sich zur völligern Erforschung der Wahrheit verbinden? — Es sey mir erlaubt, aus dieser Veranlassung noch einige Gedanken über die aufgestellte Frage mitzutheilen: ein Versuch, gewisse Misverständnisse zu entfernen, und die Ueberzeugung über diesen Gegenstand der allgemeinen Einstimmung näher zu bringen.

Versteht man unter Moral nicht etwa schon die vollendete Aufstellung dessen, was zur Bildung der menschlichen Sitten erfodert wird, folglich auch die Religion, vorausgesetzt, daß auch diese zur Cultur der Menschheit nothwendig sey; versteht man unter jenem Worte auch den Grundbegriff der Moralität, und gründet man hierauf selbst die Begriffe von Heiligkeit, von (sittlich geordneter) Güte und Gerechtigkeit: so ist es, dem Obigen zufolge, unmöglich, daß die Religion, oder die Vorstellung von dem heiligen, gütigen und gerechten Willen Gottes vor der Moral hergehe. Als Grundbegriff des moralisch Guten oder als eine Reihe solcher Vorstellungen, welche aus diesem fließen, besteht die Moral für sich, unabhängig von aller Religion; denn sie gründet sich auf eine innere unläugbare Thatsache, auf etwas, das nun einmal da ist u. s. w. Als vollendete Aufstellung dessen, was zur moralischen Cultur erfodert wird, ist sie — unter der genannten Voraussetzung — nicht ohne die Religion denkbar; aber auch da geht sie nicht aus dieser hervor, sondern diese kommt erst hinzu. Niemals also geht die Religion vorher; und, obgleich die Moral in der erstern Rücksicht für sich allein besteht: so giebt es doch überall keine Rücksicht, in welcher die Religion, wofern ihr je das Prädicat der wahren Religion zukommen soll, unabhängig von aller Moral bestände.

Unstreitig findet die Idee des Unendlichen unabhängig von der Sittlichkeit statt, und sie ist daher, als solche, vor der ursprünglichen Kenntniß der letz-

fern wohl denkbar. Allein ist dieses Unendliche Gott? — Jene Idee bestimmt in Ansehung des Innhalts, oder dessen, was Gott sey, so wenig, daß sie vielmehr nur die Möglichkeit des Reellen überhaupt begründet. Da sie als Idee vom Unendlichen oder Absoluten eigentlich nur aus der theoretischen Vernunft, aus der bloß intellectuellen Natur unseres Geistes hervorgeht; so hat sie noch keine innere Beziehung auf unsre sittliche Natur: es hängt dann von der moralischen Beschaffenheit jedes Einzelnen ab, wie bei ihm die nähere, mehr reelle, Bestimmung des Göttlichen ausfallen soll; und, obgleich jene theoretische Idee in so fern, als die Gottheit unendlich ist, wesentlich zur Vorstellung von dem wahren Gott selbst gehört, und (wie schon bemerkt) allem unserem Denken und Reden von Ihm zum Grunde liegt: so giebt dennoch sie uns keine Vorstellung von Gott, im strengsten Sinne dieses Worts, nämlich von einem solchen Unendlichen, das wir verehren und dem wir mit kindlicher Anbetung huldigen könnten; denn es fehlt — wofern wir uns nicht selbst täuschen, und nun auch dieses in unserer Idee vom Unendlichen finden, nachdem wir es zuvor ingeheim hineingelegt, oder schon lange damit vereinigt (in concreto) gedacht haben — es fehlt das Merkmal der sittlichen Güte oder, jene Idee wieder vorausgesetzt und zum Grunde gelegt, der Heiligkeit: dasjenige Merkmal, wodurch insoweit das Göttliche allein bestimmt wird, und das nicht die theoretische (bloß denkende), sondern die praktische, oder sittlich urtheilende Vernunft liefert: die Vernunft, in wie-

ferne sie eine besondere und eigenthümliche Beziehung auf den Willen hat, und eben darum von der erstern wesentlich verschieden ist. Es galt eigentlich nur dieser Vernunft, wenn man schon lange (nach einem geheimen Zuge des dunkeln Gefühls oder der innern Anlage) von dem Menschen mit Achtung sprach: „er sey ein vernünftiges Wesen;“ denn wer könnte von der bloßen Kraft zu denken, zu räsonniren u. s. w. mit Achtung sprechen? Die Vernunft als theoretische Kraft kann selbst der personificirten Idee des Bösen beigelegt, und im Dienste des unsittlichen Willens gedacht werden, ohne daß man darum ihrem theoretischen Werthe etwas entziehe; sie kann vielmehr als bloße Denkkraft sehr gebildet, sehr geübt und vervollkommnet seyn. Eben dieser hohe Grad von theoretischer oder bloß intellectueller Vollkommenheit ist es, welcher nur zu oft — in den Kabalen des eigennützigen und gewandten Politikers, in den Anschlägen des feinern Wollüstlings, in den Planen des kühnen, über alle Gesetze der Gerechtigkeit weggehenden Eroberers, und selbst in den Genieſtreichen der Cartouche's u. s. w. — eine Art von Wohlgefallen und Bewunderung erweckt, wodurch das moralische Urtheil verfälscht, und die Stimme des Gewissens gehemmt oder gar unterdrückt wird. So kann die Vernunft von der praktischen Seite schweigen oder unterliegen, während sie von der theoretischen — selbst zum Nachtheile der erstern — so thätig sich äußert; wiewohl sie in anderer Hinsicht auch von dieser Seite zum Wohl der Menschheit beitragen kann.

Da nun die praktische Vernunft sich auf das Sittliche in uns bezieht, so kann auch nur diese Vernunft uns das Merkmal der sittlichen Güte zur Vorstellung von Gott darreichen; und ohne diese nähere (mehr reelle) Bestimmung der praktischen Vernunft kann auch die Idee von dem Höchsten, Unendlichen u. s. w. — diese rein, d. i. als bloßes Product der theoretischen Vernunft betrachtet — im Gebiete der Religion einen dialektischen Schein erregen, welcher dem moralischen Gefühle und folglich der wahren Religion selbst Abbruch thut. Eben weil sie in Ansehung des Innhalts nichts bestimmt; so kann hernach, wofern jene sittliche Bestimmung nicht hinzukommt, die Phantasie oder eine bloß physische Denk-Weise (der empirisch ordnende Verstand) solche Realitäten, solche Charaktere, und Bestimmungen hinzuthun, welche dem Geiste der wahren Religion geradezu widersprechen. Jene Idee steht ihnen hiebei so wenig entgegen, daß sie vielmehr dem besondern Systeme selbst zur Schutzwehre dient; denn als Product der theoretischen Vernunft (als bloße Idee) verhält sich dieselbe gegen wahre und falsche Religion gleichgültig, gerade wie diese Vernunft in der Anwendung auf das Empirische dem guten und dem bösen Willen Dienste thun kann. Wie geschickt weiß der gewandtere, positive Dogmatiker — derjenige, welcher zugleich bei seinem Stoffe auf die Form der sittlich urtheilenden Vernunft keine Rücksicht nimmt — vermittelst eben derselben theoretischen Vernunft in sein Glaubensgebäude Consequenz und Einheit zu bringen! Und man wende ihm ein: „das sey unmöglich, es widerspreche allem

moralischen Gefühl, daß z. B. von zwei Kleinen, die unmündig sterben, dem einen vor Gott etwas zukomme, welches dem andern versagt werde, weil — der Zufall jenem etwas gewährt und diesem versagt hat; oder daß Gott Jemanden wegen einer guten Handlung belohne, welche dieser — nicht gethan hat; daß Er Kinder und Nachkommen wegen der Sünden strafe, welche — ihr Vater oder einer ihrer Vorfahren begangen hat u. s. w. so handle ja selbst keine Obrigkeit, kein Mensch, der —". Wie leicht giebt sich hierauf die Antwort: „Der Mensch und Gott: welch ein Unterschied! Gott kann dies vermöge seiner Oberherrlichkeit: Er ist der Höchste". Unstreitig ist die Vorstellung dieses Dogmatikers von dem höchsten Gott nicht ächt und rein: es fehlt ihr das sittliche Merkmal, die Heiligkeit und, was hieraus fließt, die Güte und Gerechtigkeit. Allein aus dem theoretischen Gesichtspunkte handelt er völlig consequent: sollte der Höchste, Unendliche nicht alles können? Und mehr sagt ihm seine theoretische Idee nicht. Der Stoff oder das Reelle, was er zugleich sich vorstellt, ist bloß physischer Art, aus der Erfahrung entlehnt, und nach dem Muster der reinen Despotie gebildet; die Idee des Absoluten kommt hinzu, und ertheilt dem Ganzen Festigkeit, indem sie einen dialektischen Schein des Höhern (wozu selbst die Einwirkung der Phantasie und ein unbestimmtes Gefühl von Größe sich gesellen mag) darüber breitet, und jeden Einwurf dagegen mit der alles überwältigenden Vorstellung von Oberherrlichkeit und — in dieser Rücksicht — von Unbegreiflichkeit niederschlägt. Auf diese Art mag

dann Jemand, zumal unter dem Einflusse gewisser, dahin leitender Umstände von außen, nach und nach zu der redlichen Ueberzeugung gelangen, daß er Gott wahrhaft ehre, wenn er seine Allmacht nicht nur über jede Schranke des Endlichen, sondern (da ihm die Sittlichkeit selbst endlich und niedrig erscheint) auch über alle Gesetze der letztern erhebt.

Was aber noch eine besondere, und, wie mich dünkt, selbst für die neuere Geschichte der Religion nicht unwichtige Auszeichnung verdient, ist dieses: daß eben dieselbe Idee auch dem — Mystiker dient; demjenigen, der nicht bloß wie die fromme stillere Seele das „Höhere" im regen Gefühle in sich trägt, sondern der überdies, wie ich setze, durch äußere Verhältnisse sowohl als durch vorzügliche Talente zur Vertheidigung seiner besondern Vorstellungen in der Religion, und folglich zum Denken aufgerufen wird. Da er gleichwohl der Vernunft in das innere Heiligthum der Religion keinen Zutritt verstattet, sondern das Höhere, nach seiner besondern Vorstellungs-Weise — schlechterdings über alle Vernunft erhebt, und demnach die praktische gar nicht anerkennt: so hält er sich dann natürlicher Weise gerade um so mehr an die theoretische; und indem er die Vernunft überhaupt herabwürdigt, und sie ohne alle weitere Unterscheidung von dem heiligen Lande zurückweißt, ist es eben die theoretische, deren er sich zum Behufe seiner Religions-Vorstellung bedient, und — die ihn täuschet. Sichtbar scheint, zumal aus gewissen Aeußerungen dieses Mystikers (der, wie

ich setze und hierselbst der Erfahrung zufolge — gern annehme, noch immer ein feinerer Kopf und einer der edlern, achtungswürdigen Menschen seyn mag) jene theoretische Ansicht hervor, wenn er z. B. Gott auch dadurch, und vornehmlich dadurch zu ehren glaubt, daß er nicht nur das Vermögen zum sittlich Guten von Gott ableitet, sondern auch die Wirkung „des höchsten Guts im Menschen" Gott, mittelbar oder unmittelbar, überträgt. Zwar widerspricht diese Vorstellung dem Urtheile der praktischen Vernunft, und der Anlage, die Gott selbst gemacht hat, da vermöge dieser letztern das sittlich Gute, das, was vor Gott recht ist und worüber daher nichts geht, als solches nicht von außen gegeben, sondern nur von dem Menschen selbst gewirkt werden kann. Allein hievon sagt ihm die gedachte Idee der theoretischen Vernunft keine Sylbe; dieser zufolge muß er vielmehr — den Stoff vorausgesetzt, welchen ihm nach Maßgabe seiner übrigen Stimmung die Phantasie eingiebt, und ein dunkles Gefühl von Größe belebt — Gott um so mehr zu ehren glauben, je größeren Raum er der Thätigkeit des Herrn einräumt. Daher ist es ganz consequent, wie sehr es auch in moralischer, d. i. in praktischer Hinsicht den gesunden Verstand empöre, und die Humanität selbst beleidige, wenn sogar dieser bessere Mystiker, wenigstens in einzelnen Momenten, etwann gerade im feindlichen Gegensatze mit Andersdenkenden, oder gereizt von einer hinwieder zu harten Aeußerung des andern Theils, sich geradezu erklärt: „der Rohe, tief Versunkene sey noch tauglicher zum Reiche Gottes, als der ehrliche Mann, der,

ohne das Gefühl und die Ueberzeugung von seinem innern Verderben, von seinem eigenen Unvermögen (kurz, ohne die Mystik) auf seinem Wege so fortwandle, weil der erstere noch eher zum Gefühle seines tiefen, natürlichen Verderbens und folglich zur Umschaffung seines Innern gelangen, und — weil der Herr an diesem ein Meisterwerk thun könne". So sticht auch hier wieder dieselbe Idee von Oberherrlichkeit (supremo Dominio) und eine Art von innerm und äußerem Hofdienste sichtbar hervor: eine Denkart, die nothwendig mehr oder weniger Unheil nach Maßgabe der äußern Verhältnisse erzeugen muß; glücklich, wenn bei denen, von welchen hier die Rede ist, das bessere Herz oder die geradere Naturanlage dem Verstande, der irrigen Vorstellung, noch öfters das Uebergewicht abgewinnt, und so, wiewohl auf Kosten Consequenz, dem Schaden noch vorbeugt! Diese bessern Mystiker mögen wohl, bei ihrem ernstlichen und gutgemeinten Streben nach dem Höhern, zum Theil eben durch die öftere Beobachtung des menschlichen Willens (so wie dieser jetzt noch, zumal auf den mittlern Stufen der Cultur, bei aller Verfeinerung, bei allem Glanze des Wissens u. s. w. vorzüglich erscheint) dahin gelangt seyn, daß sie nun das Höhere schlechterdings außer und über alle menschliche Natur setzen.

Besonders war dies an der Art und Weise auffallend, wie einige Supernaturalisten aus dieser Classe den neuern Lehrsätzen der Philosophie von Sittlichkeit und Religion widerstanden. Es mag seyn, daß es auch von

dieser Seite noch an hinlänglicher, in das wirkliche Leben eingreifender Darstellung fehle, vornehmlich in das innere Leben des Menschen, der mit Innigkeit dem heiligen Gesetze huldigt, und mit regem Ernste nach dem Bessern strebt; der sich in einer Stimmung befindet, wo so vieles zu Einem (Höhern, Moralischen) zusammen und ineinander wirkt, so vieles, das zwar an sich zum Theile nur ästhetischer oder auch bloß physischer Art ist, das aber dennoch, so lang' es der Achtung für das Sittliche untergeordnet wirkt, und sofern es von dieser in Thätigkeit gesetzt wird, die innere Wirksamkeit sowohl als die Aeußerung der moralischen Kraft befördert, ohne ihrer Reinheit zu schaden: wer könnte dies innere, wahrhaft höhere, Leben mit Worten innig, lebendig, kurz wahr genug darstellen, zumal da im Sittlichen überhaupt die völligere Enthüllung der Wahrheit einer ganz eigenen Schwierigkeit unterliegt *). Es mag also seyn, daß ihnen die gedachten Lehrsätze auch darum nicht eingiengen, weil das Höhere (Sittliche, Göttliche) ihnen dort nicht hinlänglich dargestellt war. Allein außerdem, daß nach der concreten Ansicht, woran sie schon lange gewöhnt sind, wohl keine reine Darstellung des Sittlichen als solchen für sie hinlänglich und befriedigend seyn dürfte, wird doch in der Kantischen Philosophie ausdrücklich und mit vorzüglicher Achtung ein Gut anerkannt, das über die

*) Man vergleiche Schiller's Briefe über die ästhetische Erziehung, in den Horen 1795, 1 St., S. 9.

Sinne und den (bloß denkenden) Verstand des Menschen geht. Da nun Kant hierinn, von Seite der schärfern Unterscheidung des Höhern vom Sinnlichen und bloß Intellectuellen, mit diesen bessern Freunden der Mystik so vorzüglich zusammentraf: wer hätte nicht erwarten sollen, daß auch sie der Kantischen Philosophie, wenigstens von dieser Seite, vor andern beifallen würden? Wirklich ertönte auch Anfangs da und dort eine Stimme, welche dieser Erwartung entsprach Als es aber nun zur nähern Bestimmung kam; als die Anlage zum Sittlichen und folglich auch zum Höhern, so fern sie zum Wesen der Menschheit gehört, in die menschliche Natur gesetzt wurde u. s. w., da zeigte sich wieder dieselbe Erscheinung, die man sonst schon öfters bemerkt hat: „desto mehr Widerstand von einer Seite, je mehr Gemeinsames von der andern, bei der Abweichung im Besondern." Und wie der Naturalist im engern Sinne, (der, welcher keine eigentliche Anlage zur Sittlichkeit annimmt, sondern allein auf das Sinnliche oder bloß Intellectuelle baut,) wie dieser vermittelst seiner theoretischen Vernunft gegen die Aussprüche der moralisch urtheilenden immer neue Einwürfe und Ausflüchte ersinnt: gerade so bedienten sich jene Supernaturalisten derselben Vernunft, um gegen die Anerkennung jener moralischen Lehrsätze immer wiederum neue Schwierigkeiten und Zweifel zu häufen. Natürlich geschah dieser polemische Widerstand mit desto mehr Wärme und Vorsicht, je stärker und gefährlicher diesmal der Feind sowohl in seinen Gründen als besonders auch dadurch war, daß er selbst

an ihrer Vorstellung ihnen so viel Wahres noch zugestand. — Ueberdies leuchtete es aus ihren Aeußerungen deutlich hervor, wie auch hier wieder die Idee vom Höchsten, Unendlichen wirkte, indem sie ihnen sogleich wieder und unaufhörlich den Schein vorbildete, „daß es doch noch etwas Höheres (auch der Art nach) als das Sittliche geben könne und — geben müsse." Kein Wunder, wenn sie nun das Höhere und, da sich gleichwohl vermöge der moralischen Stimmung ihres Herzens auch das Sittliche wieder in ihrem Kopfe mit jenem vermischt, auch dieses in jedem Verstande von Gott ableiten! Aus dem theoretischen Gesichtspunkte gefaßt, ist dies völlig consequent, wie sehr es auch dem Urtheile der praktischen Vernunft widerspreche. Und wenn gleich auch bei diesen bessern Freunden der Mystik (eines Supernaturalismus, den sie gerne das höhere Christenthum nennen) noch andre subjective Gründe mitwirken; wenn gleich ihre theoretische Vernunft selbst, sowohl rein als empirisch gebraucht — hier, bei dieser Idee — und dort, in jener polemischen Richtung, nicht ohne den geheimen Zug der Vorliebe für ihren besondern Glauben thätig seyn mag: so ist dennoch bei ihnen der eigne und vorzügliche Einfluß dieser Vernunft, auf Kosten der Wahrheit im Sittlichen, auf Kosten der Religion und der weiteren Cultur unverkennbar.

Die Vernunft als theoretische Kraft kann uns also, wie gebildet, wie geübt und vervollkommnet sie auch immer in ihrer Art sey, „von dem heiligen, gütigen und ge-

rechten Willen Gottes" und folglich auch von Gott, im strengsten Sinne des Wortes, nichts offenbaren; ja, es fehlt so viel, daß sie uns diesen wichtigen Dienst zu leisten vermöchte, daß sie vielmehr, wofern nicht die praktische Vernunft — in der Anwendung auf ihren eigentlichen Gegenstand, auf das Wesen der Sittlichkeit und Religion — zugleich geübt wird, im Gebiete der letztern einen dialektischen Schein verbreitet, wodurch die völligere Erkenntniß der Wahrheit erschwert und verhindert wird. Die praktische Vernunft aber kann als solche weder das Daseyn, noch das wesentliche Merkmal der Gottheit, sofern dasselbe unendlich ist, erkennen. Gleichwohl gründet sie den Glauben an das erstere, und gewährt selbst von dem letztern insoweit, als sie dabei sich auf das Moralische in uns stützet, eine wahre und eigentliche Erkenntniß, die sich dem Gegenstande immerfort annähern mag, ob sie gleich denselben niemals erreicht. Dieses giebt dann — die theoretische Idee von dem unendlichen, allerrealsten Wesen vorausgesetzt und, wiewohl als bloße Idee, zum Grunde gelegt — wahre Religion; nur vergesse man nicht, was ich eben durch das Vorhergehende zugleich einigermaßen zu erläutern und einzuleiten wünschte: wie viel hiezu von Seite der Cultur des Willens sowohl als der Vernunft erfordert werde, und wie zu diesem Ende beide miteinander verknüpft werden müssen.

Wohl, sagt man vielleicht, die theoretische Vernunft soll für sich — als bloße Denkkraft — außer Stan-

de seyn, etwas von Gott zu erkennen: aber kann sie nicht vermittelst der großen und herrlichen Werke der Schöpfung zur Erkenntniß von ihm, von seiner Weisheit, Macht, Güte u. s. w. gelangen? Ist doch sein Bild so schön, so groß und sprechend darinn abgedrückt! Da wirkten nun zwei Potenzen zusammen: die äußern Werke gäben den Stoff, und die innere Kraft faßte ihn auf, verbände, ordnete ihn, nach eben den Gesetzen, welche, gewiß zur Erkenntniß der Wahrheit, unserm Geiste eingeprägt sind: sollten diese vereinigt nicht hinreichen? — Nein, so lange es unmöglich ist, aus irgend einer Quelle des Sinnlichen den Stoff zur Vorstellung des Sittlichen zu schöpfen; so lange die Natur, von welcher hier die Rede ist, in einer Reihe bloß physischer Dinge besteht, und — moralische Güte die oberste Eigenschaft Gottes ausmacht.

Die äußere Natur, so wie die physische überhaupt, kann uns nur mittelbar — nämlich vermittelst der innern, moralischen DenkWeise — als Bild oder Spiegel der Gottheit erscheinen; und die Erfahrung lehrt, daß der Mensch zu dieser Ansicht, wie zur freudigen Theilnehmung an dem Schönen der Natur, in dem Verhältnisse geschickt wird, als er auf dem Wege seiner moralischen Ausbildung fortschreitet, indeß jeder, der ohne diese moralische Stimmung in der Natur wandelt, weder ihre Schönheiten froh und lebendig fühlt, noch irgend eine Spur von der weisen und gütigen Gottheit darinn bemerkt. Unmittelbar und eigentlich ist auch wirklich hier nichts Göttliches

sichtbar. Wer ohne die sittlich begründete, wenigstens dunkle, Ueberzeugung von Gottes Daseyn u. s. w. mit der Betrachtung und dem weitern Studium der Natur sich abgiebt und ernstlich befaßt; der wird eben hiedurch nur um so weiter von dem Gedanken an Gott entfernt. Je mehr ihn das Physische jetzt einnimmt und beschäftigt, desto weniger ist er für jene moralische Ansicht der Natur empfänglich, desto weniger kann hernach die sittliche Begründung des Glaubens an Gott hinzukommen, wenn nämlich die allmählige Ausbildung des letztern schon vorhin, so wie die Grundlage dieser praktischen Ueberzeugung, die völligere Entwicklung der moralischen Denkweise — es sey durch widrige Einflüsse des Schicksals, oder des Willens auf den Verstand — gehemmt worden ist. Und geht nicht hernach selbst der Sinn für die schöne Form allmählig immer mehr in eine gewisse Liebhaberei für den bloßen Stoff über? —

Allerdings kann die physische Natur, in wie ferne sie schön, groß und erhaben ist, sowohl zur Erweckung der innern, moralischen Anlage als zur weitern Belebung der sittlichen Gefühle und, was der Art nach Eines ist, der religiösen Empfindungen dienen; sie kann, in so fern wir Gott auch physische Eigenschaften beilegen müssen, die Vorstellung von Gott auch dadurch beleben, daß sie uns wenigstens Merkmale von einer ungemeinen und alles Bekannte übertreffenden Größe der Macht, des Verstandes u. dgl. darstellt. Allein außerdem, daß uns das Endliche nie eine Erkenntniß des Unendlichen gewäh-

ren kann, müssen wir auch dort, wofern uns irgend etwas als göttlich erscheinen soll, mit dem Glauben an die Existenz zugleich den Begriff der moralischen Zweckmäßigkeit erst überall zum Grunde legen. Wirklich wird auch die letztere von denen, welche im gemeinen Leben Beweise einer göttlichen Güte und Weisheit in der Natur sehen, nebst dem Daseyn Gottes, schon vorausgesetzt, oder ingeheim zum Grunde gelegt: gewiß, weil bei allen bessern Menschen diese moralische Vorstellungsart zu einigem Grade wie von selbst sich entwickelt, und dann (obgleich nicht ohne äußern Einfluß der Erziehung sowohl als der schönen Natur selbst, so weit nämlich das Schöne mit dem Sittlichen verwandt ist) ihnen nach und nach so natürlich wird, daß sie nun die Natur immer, so oft sie darinn Spuren der Gottheit bemerken, durch dieses Medium sehen. — So leicht dies inzwischen erklärbar, und so unschädlich es dort im gemeinen Leben auch seyn mag: so nachtheilig und schädlich muß es werden, wenn man auch im wissenschaftlichen Vortrage den moralischen Grundbegriff überspringt, und geradezu behauptet: „die physische Natur könne uns (als solche unmittelbar) zu Gott führen; seine Weisheit, Güte u. s. w. leuchte daraus hervor". Diese Verkennung des sittlichen Grundes kann späterhin den Gang der menschlichen Cultur eben so stark hemmen, als jene physische und ästhetische Hinweisung auf die Werke der Schöpfung denselben vorhin befördert hatte.

Dazu kommt, daß die Widersprüche und Disharmonieen in der MenschenWelt die Schönheit und Harmo-

nie leicht aufwiegen, welche aus andern Theilen der Schöpfung hervorleuchten. Eben diese Unordnung in den Schicksalen der Menschen, eben diese auffallende und so oft wiederkehrende Disharmonie zwischen Tugend und Glückseeligkeit ist es, welche das Urtheil der praktischen Vernunft mächtig in unserm Innersten aufruft, und hiedurch uns nöthigt, noch ein Leben anzunehmen, in dem sie, über kurz oder lang, aufgelöst wird. Beruht gleich auf diesem Grunde der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele nicht einzig — sondern zugleich und vornehmlich auf der Nothwendigkeit der weitern und immer vollkommnern Ausbildung der sittlichen Anlage; so ist es dennoch der erstere, welcher, bei so mancher äussern Veranlassung, auch dem minder gebildeten Menschen besonders lebhaft sich aufdringt.

Es mag seyn, daß die Lebhaftigkeit, womit der Mensch an diesem Grunde besonders Theil nimmt, öfters zugleich von dem Gefühle seiner Leiden oder gar — von der Eigenliebe herrührt, indem sie ihm insgeheim mit der Einbildung schmeichelt, auch ihn lohne hier das Glück nicht nach dem Werthe seiner Thaten. Allein dieser zufällige und individuelle Einfluß einer sinnlichen Triebfeder kann dem Wahren, was sonst an der Sache ist, keinen Abbruch thun.

Daß Glückseeligkeit als solche, nämlich als Wohlseyn, sich zunächst auf das sinnliche Vermögen bezieht, und insofern außer dem Kreise der praktischen

Vernunft liegt, darf uns hier eben so wenig irre machen. Hat sie gleich von dieser Seite keine unbedingte, positive Beziehung auf unsre moralische Natur; so wird sie doch eben hiedurch bedingter Weise bestimmt: wo Sittlichkeit ist, da soll auch Glückseeligkeit statt finden; und es widerspricht (dem Urtheile der praktischen Vernunft), wenn die Tugend leidend, gedrückt, und das Laster frohlockend, und, obgleich nur im Stoffe des Irdischen, blühend erscheint. Zwar giebt die praktische Vernunft nicht gerade den Stoff zur Vorstellung der Glückseeligkeit; aber sie entscheidet doch positiv über die Würdigkeit dazu: die Begriffe von Belohnung und Strafe gründen sich auf diesen Ausspruch der praktischen Vernunft, und erhalten dadurch Realität. In wie ferne sich dieselben einerseits auf das moralische Urtheil, und andererseits zugleich auf Glückseeligkeit beziehen; in so ferne wird auch diese durch jenes bestimmt. Da nun die Glückseeligkeit, d. i. das vollkommene Wohlseyn, eines endlichen Wesen von seiner moralischen Beschaffenheit nicht allein abhängt: so wird zu jener nach dem Urtheile derselben Vernunft außer der moralischen Freude noch die Ertheilung eines äußern, physischen Wohlstandes erfodert. Als sittlich gebietend hat es die praktische Vernunft mit der Moralität allein zu thun; aber als sittlich urtheilend fodert sie überdies Harmonie zwischen Gut- und Wohlseyn. Gewiß ist die sittliche Freude der vornehmste Theil der Glückseeligkeit, und ihr Grund zugleich die Grundlage jedes physischen Vergnügens, so fern dessen Genuß dauerhaft und wahrhaft beglückend seyn soll. Schränken wir aber die Glückseeligkeit ganz auf das

moralische Vergnügen ein: so fallen wir — obgleich, wie ich setze, aus lauter Achtung für das Sittliche — in den alten Stoicismus zurück, der sich mit der menschlichen Natur nicht verträgt, und thun hiedurch dem moralischen Zwecke, mittelbar, selbst Abbruch. Und, fragen wir gar: worinn denn aber der physische Theil der Glückseeligkeit im andern Leben bestehen werde? so treten wir aus dem praktischen Gebiete, auf dem wir hiebei allein feststehen sollten, in das theoretische über; denn die praktische Vernunft hat es von dieser Seite mit der Glückseeligkeit (mit dem Stoffe) gar nicht zu thun. Genug, 1) das endliche Wesen bedarf zu seiner Glückseeligkeit auch des äußern, physischen Wohlstandes, und 2) die moralisch urtheilende Vernunft erkennt nur den, welcher dem sittlichen Gesetze huldigt, der Glückseeligkeit würdig, und zwar nach Maßgabe seiner Moralität. Alle weitern Einwendungen gegen die Lehre vom höchsten (vollendeten) Gut, wie künstlich und scheinbar sie auch seyn mögen, sind — ich kann sie nach meiner Ueberzeugung nicht anders nennen — entweder Producte der Phantasie und des empirischen Verstandes, oder Blendwerke der theoretischen Vernunft; und es ist allerdings merkwürdig, daß die letztere, zum Nachtheile jener klaren Aussprüche der praktischen, auch schon über diese Lehre der kritischen Philosophie (und zwar nicht bloß von Feindes Seite) ihren täuschenden Schein verbreitet hat. —

Mit Recht gründet man also den Glauben an Gott, so wie an ein künftiges Leben, zugleich auf die Nothwen-

digkeit der Vereinigung und Harmonie des Wohlseyns mit dem Verdienste, d. i. mit dem sittlichen Verhalten, im Contraste mit dem auffallenden und so oft wieder erscheinenden Misverhältnisse zwischen beiden in diesem Leben. Zwar kann der Handelnde selbst deßhalb, weil er seine Pflicht thut, auf Verdienst und Belohnung keinen Anspruch machen; allein jeder sittlich Urtheilende fühlt sich gedrungen, ihm die letztere als (moralisch) nothwendig beizulegen; und in dieser Hinsicht sagt man: er habe sie verdient; so wie im Gegentheile von dem, welcher Böses that, gesagt wird: er habe Strafe verdient. Daher auch der innige Drang, womit schöne, wohlwollende Seelen demjenigen, der eine sittliche gute Handlung gethan hat, sich annähern, und an seinem Wohl Theil nehmen. Unterscheidet man nun diese zwei Bedeutungen des Wortes Verdienst; so fällt der Einwurf weg, welcher sonst daher entstehen könnte.

Gegen diese Ansicht des gegenwärtigen und künftigen Lebens streiten indeß ein paar neuere Vorstellungsarten, die um so mehr — für die neuere Geschichte der Religion, wenigstens mittelbar — hier eine auszeichnende Bemerkung verdienen, da sie durch die kritische Philosophie selbst, wiewohl eben nicht nothwendig, veranlaßt worden sind.

1) Das Urtheil der praktischen Vernunft: „Wohl — Belohnung dem Guten, Uebel — Strafe dem Bösen!" veranlaßte die Vorstellung: die Uebel, Leiden, Widerwärtigkeiten u. dgl. kurz, das physisch Bö-

se, was die Menschen trift, müßte auch hier schon nothwendig eine Strafe des sittlich Bösen seyn, weil jenes nur mit diesem (von einer sittlich regierenden Gottheit) verknüpft werden könne; nicht zwar, als hätte der Mensch, den es trift, die Strafe jedesmal schon verdient, sondern in so fern er sie, nach seinem ganzen Leben, hier oder dort, verschuldet: die Summe des (physisch) Guten und Bösen, die einem Menschen zukommt, ist nach dem Werthe seiner Thaten schon bestimmt, ein früheres Leiden kann demnach als Strafe auf eine spätere Sünde bezogen werden, zumal da vor Gott kein Zeitverhältniß gilt. — Daraus folgt offenbar, daß auch die schrecklichen Leiden, welche oft gerade die besten und edelsten Menschen erdulden mußten, — Strafen gewesen sind, und daß wir in jedem Unglücklichen einen Sünder, der seinen verdienten Lohn ärntet, zu betrachten haben. Kann eine Theorie richtig seyn, welche dem Verstande und Herzen solche Gewalt anthut, wie consequent (von einer Seite) und wie künstlich sie übrigens auch seyn mag? Der oben gedachte Grund für den Glauben an Gott und das künftige Leben fiele gleichwohl nicht weg; er bekäme nur eine andere Stellung: anstatt eben bei dem Anblicke des Leidens so großer und edler Menschen unsern Glauben an eine bessere Zukunft recht innig zu beleben und zu stärken, müßten wir nun ein anderes Leben annehmen, damit diese — sündigen und so tief fallen könnten. Welche Verkehrung! — So kann die Anwendung des praktischen Princips für sich ganz folgerecht seyn, und dennoch, weil sie auf die Form des menschlichen Lebens nicht paßt, mit

telbar und — wie man leicht sieht — auf mehr als eine Art dem moralischen Zwecke selbst nachtheilig werden. Aber die Kantische Philosophie verlangt diese Anwendung nicht: jene Foderung der praktischen Vernunft „Belohnung dem Guten und Strafe dem Bösen" ist hinlänglich befriedigt, wenn man annimmt, im künftigen Leben werde dieses moralische Urtheil gewiß und auf das genaueste vollzogen; dann behält der besagte Glaubensgrund seine vorige Gestalt; die Leiden dieses Lebens erscheinen, wenigstens an jenen Bessern, größtentheils nur als väterliche Prüfung, wiewohl sie bei andern zugleich mehr Strafe seyn mögen; der gesunde theoretische Verstand wird nicht mehr beleidigt, und das menschliche Herz kann sich ungestört sowohl dem schönen Gefühle des Mitleids, als der Freude an der Existenz und künftigen Belohnung solcher edeln menschlichen Dulder öffnen. — Diese unrichtige Anwendung des moralischen Princips dürfte übrigens wohl, zumal wann und wo gerade ein besonderer Gegensatz statt findet, ein warnender Fingerzeig bleiben, wie man sich vor Einseitigkeit im Denken und vor einer gewissen partheiischen Anhänglichkeit an Eine Beweisart hüten müsse!

2) Der theoretische Grundsatz „daß Erfahrung nicht absolute, sondern nur comparative Gewißheit giebt" hat die Behauptung veranlaßt: daß man auf das bemerkte Misverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit in diesem Leben nicht bauen könne, weil es nicht hinlänglich gewiß sey, indem wir das

Herz unseres Mitmenschen nicht einsehen und den Grad seiner Würdigkeit bestimmen, ja, die Sache überhaupt nicht apodiktisch, aus Principien a priori, sondern nur durch Erfahrung beweisen könnten. — Das heißt den Purismus im Beweisen, wie mich dünkt, ein wenig zu weit treiben. Wie, nicht hinlänglich gewiß, was jeder gerade und jeder tiefere Blick in die Menschen-Welt so auffallend zeigt? Wahrlich, wenn diese Anwendung gälte, so hätte Schlosser Recht, indem er der kritischen Philosophie — gewiß aus Misverstande — die menschliche Brauchbarkeit abspricht, wiewohl sein Widerspruch mehr solchen Anwendungen jener Philosophie, als ihr selbst gelten möchte. — Es sey, daß vermittelst der Erfahrung keine genaue Bestimmung in Ansehung des Grades der Würdigkeit sich ausmachen lasse; es sey, daß Eitelkeit sowohl als menschliche Schwäche öfters sich einmischen, und einen Stoff liefern, der bei näherer Einsicht als ungültig verschwände: allein im Ganzen sind doch mehrere Erscheinungen so hervorstechend, mehrere Züge aus dem menschlichen Leben so groß und sprechend, daß es dem gesunden theoretischen Verstande wohl unmöglich seyn dürfte, das Wahre und Haltbare jenes Grundes von dieser Seite zu verkennen. Und wenn es gleich dem Blicke des Menschen nicht vergönnt ist, das Innere seiner Mitmenschen unmittelbar einzusehen; so ist dennoch der innere Grund zu ihren äußern Handlungen, und selbst zu dem Ausdrucke ihrer physischen Natur in Blicken, Mienen u. s. w. in ein solches Verhältniß gestellt, daß wir schon hieraus, wofern wir sonst

Auge und Verstand brauchen, den Werth ihres sittlichen Charakters mit zureichender Gewißheit abnehmen können.

So mächtig inzwischen diese Vorstellung von dem Misverhältnisse der Glückwürdigkeit, und der Glückseeligkeit, zumal bei dem Anblicke der Leiden eines vorzüglich guten und edeln Menschen, für den Glauben an Gott und ein künftiges Leben wirkt: so kann sie dennoch ohne den andern Grund, welchen die immer fortschreitende (praktisch nothwendige) Ausbildung der moralischen Anlage darreicht, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht begründen; denn gesetzt, es folge ein anderes Leben und mit diesem die Vergeltung: müßte es darum ewig dauern? könnte es nicht aufhören nach dem Erfolge der letztern? — Und geht auch die überzeugende Kraft der erstern Vorstellung auf ewige Fortdauer: so wirket sie doch hier nur bedingt, wenn nämlich die moralische Thätigkeit, wodurch sich das endliche Wesen der Glückseeligkeit würdig macht, und folglich auch dieses letztere, fortdauert. In wie ferne nun der Glaube an die Fortdauer desselben von der praktischen Nothwendigkeit der weitern Ausbildung u. s. w. abhängt: in so fern beruht die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele sowohl als von der Existenz Gottes vornehmlich auf diesem Grunde.

Ueberdies hat man bei dem erstern Grunde noch eine besondere Rücksicht darauf zu nehmen, daß man die besagte Disharmonie zwischen Tugend und Glückseeligkeit mehr in dem Leben Anderer als in

seinem eigenen bemerke, damit nicht der sinnliche Trieb, die Eigenliebe, unvermerkt einfließe, und von einer andern Seite dem sittlichen Zweck Eintrag thue. Der Grund aber, welcher aus der Vorstellung jener praktischen Nothwendigkeit fließt, soll vorzüglich von der Seite, wo die fortschreitende Ausbildung als eigene Pflicht erscheint, ins Auge gefaßt werden, damit das rege Gefühl der Achtung und das innige Bestreben, das sittliche Gesetz immer besser zu erfüllen, hinzukomme. Ohne diesen Antheil des Willens kann der Glaube niemals lebendig werden. Verbindet man nun auf solche Art im wirklichen Leben beide Gründe miteinander; dann entsteht eine wahre und feste Ueberzeugung, „daß es einen Gott gebe, und daß die Seele des Menschen unsterblich sey."

Freilich ist diese Ueberzeugung nur praktischer Art, nur ein Glaube, aber ein solcher, der (auf jenem Wege) nach und nach mit dem besten Theile unseres Wesens so innig verwächst, daß er gegen alle Angriffe unerschütterlich fest steht. Ihn trift keiner der Vorwürfe, die man sonst dem bloßen Glauben gemacht hat: da er auf dem Grunde der Sittlichkeit ruht, so ist er für die Bedürfnisse eines Wesens, das nach Sittlichkeit strebt, zureichend; indem er Einheit, Licht und Harmonie in das menschliche Leben, Denken und Streben bringt, unterscheidet er sich auffallend von dem, was man sonst blinden oder vernunftlosen Glauben genannt hat; und wiewohl auf keinen eigentlichen — theoretischen — Beweis gegründet, widerspricht er jedoch dem gesunden theoretischen Verstan-

de so wenig, daß selbst dieser in so fern, als ihm auch überhaupt Einheit gefällt, daran eine Befriedigung findet. Sonst aber und an sich liegt die Sache ganz außer seinem Gebiete; und da sie ihn weiter von keiner Seite berührt, so kommt ihm weder dafür noch dawider eine Stimme zu. Ungehindert kann also das Urtheil der praktischen Vernunft eintreten.

Das moralische Bedürfniß, worauf diese Vernunft den Glauben an Gott u. s. w. gründet, kann zwar in so fern, als sich dieselbe auf etwas Gegebenes stützt, auch ein Beweis heissen. Nur dürfen wir nicht vergessen, was für eine besondere Eigenschaft dieser praktische Beweis habe. Die sittliche Anlage ist gegeben, und jenes Bedürfniß geht daraus hervor. Die Gründe von denen oben die Rede war, beruhen auf dem letztern. Gleichwohl bleibt der Glaube an die Existenz Gottes u. s. w. eine bloße, wenn gleich in ihrer Art einzige Voraussetzung; und es scheint nicht rathsam, diese einfache Foderung der moralisch gebietenden Vernunft (zum Behufe des unbedingten sittlichen Zweckes) in der Form eines Vernunftschlusses vorzutragen: der praktische Beweis möchte sonst leicht unvermerkt in einen theoretischen übergehen oder — als solcher widerlegt werden. Zudem setzt jenes moralische Bedürfniß eine vordringende Achtung für den sittlichen Endzweck voraus. Da nun diese von dem Willen abhängt, so wird natürlich die Kraft des Beweises, welcher auf jenem beruht, durch den moralischen Zustand jedes Einzelnen bestimmt: er wirkt mit

mehr oder weniger Stärke und Lebhaftigkeit, je nachdem (das Uebrige gleichgesetzt) der Mensch in moralischer Hinsicht gestimmt und beschaffen ist. — So hängt die Erkenntnis der Wahrheit im Sittlichen und Religiösen (zum Theile) von der Cultur des Willens ab. Ein Fingerzeig, worinn eines der vorzüglichsten Mittel, die erstere zu erlangen, bestehen möge!

Auf diese Art entsteht der Glaube an eine göttliche Providenz, an eine sittlich regierende Vorsehung; und er steht fest, zum Behufe des moralischen Zweckes. Jede moralische Dissonanz in diesem Leben erinnert dann sogleich an das künftige, und, anstatt den Muth niederzuschlagen, übt und erhebt sie ihn vielmehr. So knüpfen sich allmählich beide Welten, die gegenwärtige und die zukünftige, dergestalt aneinander, daß sie, im Auge des sittlich Gebildeten, nur Eine ausmachen. Nun mag er mit seinem Geiste wohl zuweilen schon jetzt im Himmel wandeln, indeß er, noch Mensch, den Staub dieser Erde betritt. So lange er sich fest hielt an dem sittlichen Gesichtspunkte, überflog er weder die Gränzen seiner Welt, noch die Sphäre seiner gegenwärtigen Bestimmung: durch den Aufblick ins Himmlische ward er nur um so mehr gestärkt zur Erfüllung seiner Pflicht im Kreise des Irdischen.

Allerdings giebt es auch schon im Kreise dieses Lebens Erscheinungen, welche dem Begriffe einer moralisch regierenden Vorsehung entsprechen. Allein, außerdem, daß wir ohne die ursprüngliche Vorstellung des sittlich Guten,

dieselben von dieser Seite nicht aufzufassen vermöchten: wie viele giebt es auch, welche dem Begriff einer göttlichen Vorsehung, wenn diese schon hier als vollendend gedacht wird, geradezu widersprechen? Was also damit zusammenstimmt, wird schon in diesem Leben als Fügung der Gottheit betrachtet und aufgenommen; was aber davon abweicht, und gleichwohl als Wirkung des Schicksals erscheint, es sey, daß es den Fortschritt der Menschen zur weitern, moralischen Vervollkommnung störe und aufhalte, oder daß es die Tugend mit der Glückseeligkeit in ein auffallendes Misverhältniß setze: hievon wird die Auflösung im kommenden Leben unfehlbar erwartet. Der Begriff aber von einer solchen Vorsehung ist weder durch die sinnliche Natur außer uns, noch durch die bloß intellectuelle (räsonnirende) in uns, sondern durch unsre moralische Natur allein erreichbar. Und wollte man ihn, so wie die Vorstellung von dem wahren Gott überhaupt, noch sonst (wie immer) von außen ableiten; so könnte dies nur so weit geschehen, daß von der äußern Ursache der innere Grund angeregt und völliger, oder früher entwickelt würde. Sollte aber das Mitgetheilte haften und wirksam werden, so müßte es mit dem innern Grunde in Harmonie gesetzt, und, indem es diesen entwickeln hälfe, mit dem Stoffe, welcher daraus hervorgeht, (der Art nach) für Eins geachtet werden. Eben so müßte man auch das betrachten, was man etwa zur Ergänzung der ursprünglichen Anlage, die man als mangelhaft voraussetzte, noch annähme: das früher Gegebene bliebe immer der Maßstab, wornach man das später Erhaltene beur-

theilen und „als Eines mit dem erstern„ erkennen müßte. Folglich gäbe es auch da überall nichts, was (der innern, wesentlichen Beschaffenheit nach) über das Sittliche und — über die sittlich urtheilende Vernunft gienge. Und wie könnte auch sonst Harmonie, Ruhe und die Humanität selbst in dem Menschen bestehen? —

Ohne die Entwickelung des Innern ist der Mensch nicht einmal fähig, das äußerlich Mitgetheilte, wofern es, wie ich setze, rechter Art ist, zu verstehen, zu behalten und für sich anzuwenden: es fehlt ihm selbst an dem Auge, um das einfallende Licht (wo es auch immer einfalle) aufzunehmen. War es ein Wunder, daß ältere Religionslehrer, z. B. einige Propheten bei den Juden, mit ihren zum Theile schon moralisch reinern Vorstellungen von Gott oft so wenig Eingang fanden? Das rohe, ungebildete Volk verstand sie nicht. — In dem Maße, als die moralische Anlage sich mehr entwickelt, wird auch der Sinn für alles Wahre und Gute, in Beziehung auf das Sittliche und wahrhaft Religiöse, mehr aufgeschlossen. Diese Entwicklung aber hängt immer vorzüglich von der Selbstthätigkeit des Willens ab, die als solche durch nichts Aeußeres, wie es auch immer heiße, vertreten oder ersetzt werden kann.

Mit dieser Thätigkeit und Bildung des Willens muß jedoch die Uebung und Cultur der Vernunft, das „aude sapere“ immer vereiniget seyn, damit nicht jene, einseitig betrieben, in das unsichere Land dunkler Gefühle

und schwärmerischer Einbildungen verleite. Man weiß, wie redlich und ernstlich so manche, welche sich dahin verirrt haben, noch jetzt von Seite des Willens gestimmt sind. — Die Cultur der Vernunft muß also, in der Anwendung auf die Gegenstände, von denen hier die Rede war, eben so ernstlich und durchgreifend betrieben werden, wiewohl stets unter der Bedingung des ernstlichen, im Guten fortstrebenden Willens, weil die Vernunft ohne diesen letztern gar leicht anstatt der praktischen Seite, welche hier allein gültig ist, die theoretische äußert, und dann als bloße Denkkraft, von dem eigennützigen Triebe gelenkt, nicht nur der Sinnlichkeit zur Befriedigung ihrer Lüste mancherlei Entwürfe, Mittel und hiemit sogar neue Reizungen giebt, sondern vermittelst ihres theoretischen Scheins, ihrer Sophismen, gegen das Höhere (Sittliche, Religiöse und Göttliche) selbst streitet, wenn es zumal jenen Entwürfen widersteht; und so den Keim unserer beßten Ueberzeugungen angreift, und zerstöret.

Aus dem bisher Gesagten ist es nun, wie mich dünkt, hinlänglich klar, daß man die Religion als solche von der Sittlichkeit ableiten müsse, und daß besonders weder die theoretische Idee noch die Betrachtung der äußern Natur die Vorstellung des Heiligen, Gütigen und Gerechten geben könne, obgleich diese Vorstellung ganz wohl in jene Idee hineinpaßt, und mittelbar selbst an den Erscheinungen der schönen Natur u. s. w. eine Stütze und ein belebendes Sinnbild erhält.

Wenn Jemand gleichwohl, selbst als geübter Denker und als besserer Mensch, diesen moralischen Ursprung der Religion verkennt, und (den Worten nach) eine bloß theoretische Ableitung behauptet: so scheint mir dieses nur dadurch erklärbar, daß man annimmt, es sey allmählig und längst dazu gewöhnt worden, das moralische Merkmal, so wie es aus seinem Innern sich entwickelte, mit seiner theoretischen Idee des Unendlichen, Allvollkommnen, vereinigt zu denken, so, daß er nun jedesmal auch jenes in dieser findet, weil er es immer zuvor hineingelegt hat. Nur so, ich gestehe es, kann ich mir dem zufolge, was von dem Einflusse der eigenen moralischen Cultur auf die Erkenntniß der Wahrheit vorhin gesagt ward, die Sache dem moralischen Charakter des Einzelnen unbeschadet erklären.

Man sieht hieraus, daß allerdings diese VorstellungsWeise, in wie ferne sie auf den Willen sich zunächst bezieht, bei diesem Einzelnen, wenigstens unmittelbar, keinen Nachtheil erzeuge, da gewiß auch in seiner Vorstellung von Gott das sittliche Merkmal, die Heiligkeit, überwiegt und in so fern, als die übrigen Kräfte in Gott, die Macht und der bloße Verstand nur im Dienste oder nach dem Gebote des heiligen Willens thätig erscheinen, das Göttliche allein bestimmt. Sonst aber kann sie dennoch bei ihm sowohl als bei Andern, die seine Idee und Sprache aufnehmen, mancherlei Schaden veranlassen. Wer seine Worte und den Gedanken, welchen diese erwecken, aufnimmt, denkt nicht eben nothwendig

auf gleiche Weise das sittliche Merkmal hinzu. Und wie leicht kann in der Folge bei einer Religionslehre, die nur so weit bestimmt und gesichert ist, bald eine bloße theoretische Speculation als Grundsatz der Vollkommenheit, bald der eigennützige Trieb selbst als Princip der Glückseeligkeit einen der Moralität nachtheiligen Einfluß gewinnen! Dazu kommt, daß auf solche Art manches Misverständniß, mancher unnöthige Streit unterhalten wird, und daß mit der nähern und bestimmtern Erkenntniß hierinn zugleich der Nutzen, der sich hieraus für die weitere Cultur ergeben würde, verloren geht. Ein besonderer Nachtheil entsteht daraus, weil auch deßwegen der reelle und wichtige Unterschied zwischen sittlicher und bloß intellectueller Natur, zwischen praktischer und theoretischer Vernunft noch länger, oder von mehrern übersehen und verkannt wird. Würden so manche das Ansehen und die Stimme der Vernunft auf solche Art verschmähen, wenn ihnen nicht sogleich das Böse in den Sinn käme, wozu die Vernunft (von der theoretischen Seite) schon als Werkzeug gedient hat? Diesem Misgriffe könnte jene Unterscheidung vorbeugen. Und so groß, so unverkennbar die Dienste sind, welche die Vernunft auch von dieser Seite der Menschheit, auf dem Felde der Wissenschaften und im gemeinen Leben, ja, als Klugheit (die sich jedoch als solche zugleich auf Erfahrung stützt) in einem noch nähern Verhältnisse der Moralität selbst leistet: so müssen wir doch zugleich bemerken, daß sie eben als Klugheit sehr oft, zumal auf den mittlern Stufen der Cultur im Dienste der Sinnlichkeit, des Ehr-

geizes, des verfeinerten Strebens nach Genuß, kurz, des eigennützigen Triebes sich finde. —

Uebrigens ist es allerdings wahr, daß die Moral ohne Religion ihren Kreis nicht schließen kann: die Moral führt nothwendig zur Religion, so wie die Moralität zur Religiosität. Allein auch im Gebiete der Religion muß alles moralisch behandelt werden: die Vorstellung des Sittlichen geht vorher, und verleiht erst jener Daseyn und innern Gehalt. Das Gebiet der Religion liegt also selbst im Kreise der Moral, und so ward dieser nicht äußerlich, sondern bloß dem Grade nach innerlich erweitert; denn, obgleich sowohl die Idee des Unendlichen als die Vorstellung der Macht und des (bloßen) Verstandes in Gott der Sittlichkeit fremd sind: so werden sie doch mittelbar dahin versetzt.

Daher nun die bestimmte Antwort auf die Fragen:

1.) Geht die Moral aus der Religion hervor? Nein; aber als vollständige Moral, wofern sie ihren eigenen Zweck an der Menschheit ausführen will, muß sie auch die Religion in ihr Gebiet aufnehmen.

2.) Geht die Religion aus der Moral hervor? Ja; aber nicht aus der Moral, in wie ferne sie nach dem Bedürfnisse des Menschen schon vollendet dasteht; denn als solche setzt die Moral die Existenz der Religion schon voraus: sondern in wie

ferne sie die ursprüngliche Kenntniß von dem, was sittlich gut ist, von dem moralischen Zwecke selbst und der praktischen Nothwendigkeit seiner Ausführung liefert.

Die Moral ist also auf einer Seite von der Religion unabhängig, und begreift gleichwohl auf der andern diese nothwendig in sich: sie ist unabhängig, in so fern sie auf einem eigenthümlichen Grunde sich anbaut, und daher eine positive, für sich bestehende Triebfeder besitzt, indem eine Handlung, auf den Willen bezogen, nur insoweit moralisch gut ist, als dieser aus Achtung für das Gesetz gehandelt hat; sie begreift die Religion nothwendig in sich, weil 1) ohne Gott ihr Zweck nicht ausgeführt würde: also wird angenommen, daß Gott existire; weil 2), wenn dieser Glaube lebendig ist, das sittliche Gesetz nothwendig und im wirklichen Leben wie von selbst als Gottes (heiliger) Wille und als sein Gebot erscheint, und 3) weil die wahre und ernstliche Tugend sich natürlich mit der Frömmigkeit vereint; denn wer alles Gute ehrt, wird es auch für seine Pflicht halten, den Heiligsten, weil er der Heiligste ist, zu verehren. Also drei Zweige Eines Stammes — der Religion im weitern Sinne dieses Worts — die zwar im wirklichen Leben, in der Seele des Bessern und wahrhaft Religiösen, innigst verbunden und ineinander verflochten sind; unter welchen aber dennoch ein eigentlicher und merkwürdiger Unterschied statt findet. — Was in unmittelbarer Hinsicht auf das wirkliche Leben ein leeres

und unnützes Gedankenspiel, oder gar eine schädliche Trennung des Wirklichen scheinen mag: dies kann dennoch für die reinere Erkenntniß taugen, zur weitern Cultur beitragen, und mittelbar auf das erstere selbst wohlthätig einfließen.

Der bloße Glaube an die Existenz Gottes verhält sich zu dem moralischen Zwecke nur negativ, indem er bloß die Hindernisse entfernt, welche sonst, wenn dieser nicht ausführbar wäre, die Wirksamkeit der sittlichen Triebfeder aufhalten oder doch schwächen würden. Zu diesem Glauben gehört allerdings auch die Rücksicht auf Glückseeligkeit, aber wieder bloß negativ, damit wir ungestört von dieser Seite, und zwar vornehmlich von dem Widerspruche der Vernunft selbst, welcher sonst daher entstände, im Momente der Handlung auf das heilige Gesetz allein sähen.

Die Vorstellung des Moralgesetzes als göttlichen Willens (Religion im engern und, der Wortbedeutung nach, im eigentlichen Sinne) verhält sich positiv zu dem sittlichen Zwecke, indem er die moralische Triebfeder verstärkt: nicht, als ob bei der Verrichtung einer Handlung, wofern diese moralisch gut heißen soll, noch ein anderer Grund eintreten dürfte, als die Achtung für das Gute als solches (das uns in dem moralischen Gesetze jedesmal als möglich vorgehalten wird) sondern weil dieses letztere als Wille einer Person und zwar als Wille des Heiligsten betrachtet, das menschliche

Gemüth stärker trifft, und auch, zumal im Gedränge des Irdischen, solchergestalt ihm leichter ins Bewußtseyn kommt.

Aber wie mag denn wohl Religion und Sittlichkeit dem rohen oder in sinnliche Genüsse versenkten Menschen beigebracht werden? Solche Menschen sind der eigentlichen Sittlichkeit und Religion noch gar nicht empfänglich: hier muß erst die rohe Rinde durchbrochen, der dichte oder blendende Nebel zerstreut, und selbst durch physische Mittel die moralische Cultur vorbereitet werden. Wohl; man brauche hiezu die mächtigen Triebfedern der Furcht und Hoffnung; *) man nehme den Stoff aus diesem und

*) Die Leitung durch Furcht, und Hofnung richtet sich stets an den eigennützigen, nur die Befriedigung des Individuum ausschließend zum Ziele habenden Trieb, berechtigt, und begünstigt ihn, und verstärkt ihn durch diese Begünstigung; die Moralität besteht darinn, daß dieser Trieb, als individueller, ganz zum Schweigen gebracht, und der Idee des GesammtZweckes aller Vernunft untergeordnet werde: und so erscheint es als völlig verkehrt, die moralische Denkart durch Begünstigung der ihr völlig entgegengesetzten rein eigennützigen vorbereiten zu wollen.

Doch giebt es einen Gesichtspunkt, aus welchem dieser Vorschlag eine vernünftigere Seite darbietet. Nämlich, dadurch, daß der Mensch gewöhnt wird, die gegenwärtige wirklich empfundne Foderung des Eigennutzes, durch eine nur zu denkende entfernte, die an

aus dem künftigen Leben: aber man glaube nicht, daß man hiemit schon eigentliche Religion gebe! — Man benutze auch die physischen Eigenschaften in Gott, seine Macht, Größe, Allwissenheit u. s. w. und wirke vermittelst der ästhetischen Gefühle des Großen und Erhabenen zum Vortheile des sittlichen Gefühls und der freieren Denkkraft. Wie jene, so kann auch die Empfindung der Dankbarkeit — erweckt bei der Hinsicht auf alles Wohlthätige um uns her — den Uebergang vom Sinnlichen zum Sittlichen vermitteln und befördern helfen, da sie zumal, auf der einen Seite, mit der wohlwollenden Liebe so nahe zusammenhängt, u. s. w. Aber wahre, moralische Religion tritt immer nur da ein, wo der Mensch für das moralisch Gute Achtung gewinnt, und demselben

sich freilich nichts besseres ist, als Foderung des Eigennutzes, niederzuschlagen, erhält er erst Besonnenheit, Freiheit vom bloß thierischen Antriebe, und Bestimmbarkeit durch den bloßen Gedanken; er wird noch nicht moralisch in seinem Thun, aber er wird in demselben wenigstens theoretisch vernünftig, und der Boden ist nun da, auf welchem allein moralische Cultur angebracht werden kann.

So wahr dies ist, so scheint doch auf die Theorie der moralischen VolksBildung daraus nichts zu folgen. Wenn man schon erwachsene Menschen erst von der Thierheit zur theoretischen Ueberlegung bringen müßte, woher sollte die Zeit kommen, sie von dieser zur moralischen SelbstVerläugnung zu erheben?

Die Herausgeber.

in Gott huldigt. Wollte man hieraus schließen und einwenden, „daß es diesemnach wenig eigentliche Religion unter den Menschen geben müsse“: so könnte dies wohl zugestanden, aber zugleich erinnert werden, daß es mit der Moralität dieselbe Bewandniß habe. Wer möchte aber wegen des Bösen, was da ist, alles wahrhaft Gute, alle reine und eigentliche Sittlichkeit läugnen, oder, wo das erstere überwiegt, seinen Muth sinken lassen, da wir so offenbar zum Fortschritt im Bessern bestimmt sind?

Zu dem Wesen der ächten Religion gehört immer die Vorstellung von dem wahren Gott, und dazu das sittliche Merkmal. Man weiß aber, wie die Erkenntniß von Gott durch die Bildung des Willens bedingt ist. „Erkenntniß — von Gott?“ Allerdings in dieser Hinsicht, nachdem die Existenz des Unendlichen gesetzt ist. So wahr uns der Glaube an die letztere Ernst ist; so gewiß müssen wir überzeugt seyn, daß wir von dieser Seite Gott wirklich erkennen, daß ihm die sittliche Güte, die wir als solche begreifen, wahrhaft zukomme und die oberste Eigenschaft seiner göttlichen Natur ausmache; ob wir gleich das Absolute, das wir derselben noch beilegen, nicht mehr erkennen. Und hier, dünkt mich, liegt die Wahrheit in der Mitte zwischen denen, welche behaupten, daß wir Gott gar nicht erkennen, und denjenigen, welche unbedingt aussagen, daß wir Gott erkennen, und wohl gar die DenkGesetze der theoretischen Vernunft, den Satz des zureichenden Grundes, des Widerspruchs u. s. w. zur Grundlage dieser Erkenntniß machen.

Was diese letztern für Erkenntniß halten, ist eine bloße IdeenVerknüpfung, die an sich ganz richtig seyn mag, die uns aber von dem Uebersinnlichen keinen Begriff, keine reelle Vorstellung verschafft, weil uns der Grund mangelt, auf den wir uns stützen könnten. Wenn man daher sagt: die Vernunft sey uns zur Erkenntniß der Wahrheit gegeben; so kann dies im Gebiete der Religion nicht der theoretischen gelten.

Für die Erkenntniß des Sittlichen aber ist uns ein Grund gegeben; und wenn dieses im Gegensatze mit dem Sinnlichen mit Recht übersinnlich heißt: so ist auch das Uebersinnliche, von dieser Seite, für uns erkennbar. Was aber der Mensch erkennt, das begreift er auch, und gerade so viel erkennt er, als er zugleich begreift (faßt). In wie ferne nun Gott moralisch ist, einen sittlich guten Willen und eine sittlich gesetzgebende Vernunft hat: in so fern erkennen und begreifen wir Gott. Nur das Vollendete, was wir hinzudenken, übersteigt unsern Begriff; hebt aber das, was wir begreifen, nicht auf. Eine gleiche Bewandniß hat es mit den physischen Eigenschaften: nur beruht die Erkenntniß von diesen auf einem andern Grunde, und die Sache selbst gehört nicht unmittelbar zum Uebersinnlichen (ins Reich Gottes) sondern nur vermittelst des Sittlichen.

Man findet auch bei solchen, die ohne weitere Unterscheidung Gott für unbegreiflich ausgeben, öfters den Ausdruck: Begriff von Gott, als moralischem We-

sen, der moralische Begriff von Gott u. s. w. Sonderbar; als ob wir von etwas, das für uns unbegreiflich ist, einen Begriff haben könnten! Da nun dieser Ausdruck sie gleichwohl öfters beschleicht, so ist dies wohl selbst eine Anzeige, daß Gott nicht in jeder Rücksicht dem Menschen unbegreiflich seyn müsse. Von dem aber, was nicht mehr begreiflich ist, haben wir eine Idee und keinen Begriff. Je nachdem man also das erstere oder das letztere Wort gebraucht, wird Gott als unendlich oder nur insoweit vorgestellt, als wir seine Eigenschaften noch erkennen. Wollen wir bestimmt reden, so müssen wir auch zwischen der Idee des Unendlichen und der Idee von Gott unterscheiden, weil diese, aber nicht jene, die Vorstellung der sittlichen Güte nothwendig voraussetzt. Von Gott hat man niemals eine bloße Idee.

Von derjenigen Seite, welche das Göttliche zuvörderst und in so fern allein bestimmt, ist uns Gott so wenig ganz unbegreiflich, daß wir vielmehr alles, was unserm Begriffe von Sittlichkeit widerspricht, geradezu als ungöttlich verwerfen müssen; und anstatt hier nach den Maximen des HofDienstes zu denken, „was dem Niedern nicht zustehe, könne dem Höhern zukommen," müssen wir nach dem Urtheile der praktischen Vernunft gerade umgekehrt schließen: was dem Menschen nicht ziemt, kann noch weniger Gott ziemen. —

Daher haben auch denkende Männer, und die zugleich für die Sittlichkeit, so wie für den Adel und die Würde

der menschlichen Natur vorzüglich Sinn hatten, schon vormals von einem „Göttlichen im Menschen" gesprochen. Gewiß ward hier allein das Sittliche gemeint, wenn gleich nicht immer ausdrücklich genannt, oder so genau, wie nachher geschehen ist, bestimmt. Wie könnte aber dieses mit jenem Namen belegt werden, wofern es (der Art nach) nicht Gott selbst wirklich zukäme? Mit der Anlage zur Sittlichkeit ist uns also der Grund zur Erkenntniß von Gott (insoweit), so wie zum Glauben an sein Daseyn gegeben. Beide sind in der Wirklichkeit unzertrennlich miteinander verbunden: ohne die Erkenntniß des Sittlichen wäre die Annahme der Existenz des Unendlichen nicht Glaube an Gott; ohne Voraussetzung der letztern wäre die erstere nicht Erkenntniß des Göttlichen. Indem nun der Glaube an die Existenz sich auf die Anlage zur Sittlichkeit gründet, entwickelt sich zugleich aus dieser der Stoff zu jener Vorstellung von Gott. — Die Idee des Absoluten, Unendlichen liegt zum Grunde; die Vorstellung des Physischen wird zum Behufe der Ausführung des sittlichen Zweckes dazu genommen: aber jenes bloß als Idee und dieses nur als Mittel oder Werkzeug betrachtet; eine Ordnung, die sich im wirklichen Leben wie von selbst giebt, wofern nur auf der moralischen Seite kein Fehler sich einfindet. Wie nämlich die Entwicklung der Anlage zur Sittlichkeit von der moralischen Selbstthätigkeit des Menschen abhängt: so wird auch jener Glaube sowohl als jene Erkenntniß dadurch bestimmt. Nur derjenige, welcher in dieser schönen Thätigkeit wirklich begriffen ist,

kann einerseits das Bedürfniß der Einheit in Ansehung der moralischen Aufgabe fühlen, und andererseits die Harmonie, welche ihm die Existenz Gottes gewährt, schätzen und bemerken; und gerade wie seine moralische Thätigkeit fortschreitet, so wird er zur besagten Vorstellung des Göttlichen mehr geschickt. In dieser Hinsicht hat es, wie mich dünkt, einen schönen und großen Sinn, wenn Jakobi (in den Briefen über Spinoza) sagt: durch ein göttliches Leben wird man Gott inne.

II.

Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Litteratur.

(Fortſetzung der 2ten Abhandlung in dem 2ten Heft.)

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich ſey, daß ein ſo ungereimtes Syſtem, als das der ſogenannten kritiſchen Philoſophen, in eines Menſchen Kopf — nicht etwa nur kommen, ſondern darinn gar — Stand faſſen konnte? Weil ich nun dieſe Frage im vorigen Abſchnitt dieſer Ueberſicht unbeantwortet ließ, ſo entſchloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der feſten Ueberzeugung, daß von keinem, der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menſchen, je Ets

was in speculativen Dingen behauptet worden, wovon sich nicht in der menschlichen Natur selbst irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich, den Ursprung speculativer Täuschungen aufzudecken, so müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns selbst oder Andere vor solchen zu verwahren, wir wären in Rücksicht auf unsre Nachforschungen dem blindesten Zufall überlassen, und ein allgemeiner Zweifel an der menschlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns selbst, geschweige denn mit Andern, je einig werden. — Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung also ist es vorerst darum zu thun, diese Meinung so vernünftig, ihrem Ursprunge nach so begreiflich als möglich zu machen, gesetzt auch, daß den Individuen, die sie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der HauptSatz der Philosophie, von welcher hier die Rede ist, läßt sich mit wenigen Worten so ausdrücken: Die Form unsrer Erkenntnisse kömmt aus uns selbst, die Materie derselben wird uns von außen gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieser Gegensatz aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beides, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, daß die Philosophie diese Vereinigung hypothetisch aufhebt, um sie erklären zu können; und eben so offenbar ist, daß alle philosophische Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form

und Materie als die beiden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die Materie das letzte Substrat aller unsrer Erklärungen sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte; (daß z. B. Erscheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit sey, daß das ganze System der AußenWelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhange). Aber diese Bestimmungen hiengen so sehr mit den Dingen selbst zusammen, daß man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z. B. des WeltBaumeisters) erst auf diese übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beiden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine speculative Künste aufgelöst werden kann. Man ließ also die Dinge zugleich mit ihren Bestimmungen aus dem schöpferischen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äußre Dinge sich selbst, nicht aber wie es dieselbe andern Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt außer uns begreifen, so begreifen wir doch

nicht, wie die Vorstellung dieser Welt in uns gekommen sey.

Der letzte Versuch also mußte der seyn, zu erklären, nicht wie äußre Dinge unabhängig von uns — (den davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten sind) sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sey?

Vorerst muß die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äußrer Dinge in uns, sondern die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniß nur in so fern für real, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: Sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens; hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nichts anders ist, als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Speculation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unsrem Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine AußenWelt.

Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens, zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding ausser uns, der Vorstellung entgegensetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beiden gar keine unmittelbare Zusammenstimmung möglich ist. Daher die Versuche, Gegenstand und Vorstellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Ursache, diese als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ist's, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urtheilen von jeher vorausgesetzt hat.

Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles Andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Bei allem andern Object bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde? Ich aber bin ursprünglich nicht etwa

für ein erkennendes Subject außer mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjects und des Objects, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als durch mich selbst, so ist es widersinnisch, vom Ich noch ein anderes Prädicat, als das des Selbstbewußtseyns zu verlangen. Eben darinn besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädicat hat, als sich selbst.

Nur in der SelbstAnschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unsers ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objecte anschaut, nur sich selbst anschaut. Läßt sich dies erweisen, so ist die Realität unsres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subject und Object in uns, Angeschautes und Anschauendes, identisch sind. Dies kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung.

Ferner: Geist heiße ich, was nur sein eignes Object ist. *) Der Geist soll Object seyn für sich selbst,

*) Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das

der doch insofern nicht ursprünglich Object ist, sondern absolutes Subject, für welches Alles (auch Er selbst) Object ist. So muß es auch seyn. Was Object ist, ist Etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbstfähig, nur Gegenstand des Handelns ist. Der Geist aber kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden, (wer dies nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er ohne Geist philosophire); er ist also nur ein Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progressive unsers Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Object — nicht seyn, sondern — werden. — Eben deßwegen beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deßwegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Object wäre. Er wird Object nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln.

Wort Geist aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen), werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z. B. daß sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche, u. s. w. Deßwegen habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was für sich selbst nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Object, geschweige ein Object an sich ist.

Was nun Object ist (ursprünglich), ist als solches nothwendig auch ein Endliches. Weil also der Geist nicht ursprünglich Object ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Object, d. h. insofern er endlich wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit: (eine neue Bestimmung des geistigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dies war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, MittelGlieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beiden kein Vor und kein Nach geben; dies findet nur zwischen endlichen Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (also auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einsicht in diesen Satz beginnt erst alle Philosophie; denn ohne sie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philosophiren —

ohne sie ist alles unser Wissen bloße Empirie, Fortschreiten von Ursache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber ist nur im Seyn einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur, (der Ichheit). Daß es so seyn müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns, durch welches allein der Geist ist, was er ist. — Es ist aber auch ein apagogischer Beweis davon möglich. Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen, und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist: sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist.

Ferner: Der Geist ist alles nur durch sich selbst. Durch sein eignes Handeln. Also müßte es in ihm ursprünglich entgegengesetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloße Form davon auffassen, entgegengesetzte HandlungsWeisen geben, deren eine ursprünglich unendlich, die andre ursprünglich endlich wäre. Aber beide müßten sich nur in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander unterscheiden lassen.

So ist es auch. Jene beiden Thätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zusammenfasse.

Diese Handlung heißt Anschauung, deren Natur ich im vorigen Abschnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anschauung selbst ist das Bewußtseyn noch nicht da, aber ohne sie ist auch kein Bewußtseyn möglich. Erst im Bewußtseyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterscheiden, die eine ist positiver, die andre negativer Art, die eine erfüllt, die andre begränzt eine Sphäre. Jene wird vorgestellt als Thätigkeit nach außen, diese als Thätigkeit nach innen. Alles was ist, (im eigentlichen Sinne des Worts, ist) ist nur durch die Richtung auf sich selbst, (dies drückt sich im todten Object, das nicht ist, sondern nur da ist, durch die AnziehungsKraft, und im WeltSystem durch die centripetale Tendenz der WeltKörper aus). Der Geist ist also nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders, als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unsrer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur seyn.

Leiden ist nichts anders, als negative Thätigkeit. Ein absolut-passives Wesen ist schlechterdings Nichts, (ein nihil privativum.) — Unvermerkt

sind wir durch unsre Untersuchungen auf das schwerste Problem der Philosophie geführt worden. In uns ist keine Vorstellung möglich, ohne Leiden, aber eben so wenig ohne Thätigkeit. Dies haben alle Philosophen eingesehen. Es zeigt sich nun, daß unser Seyn und Wesen auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unserm Seyn und Wesen gehört, überhaupt vorzustellen, und, wie sich künftig zeigen wird, auch dieses bestimmte System der Dinge vorzustellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, diese aber ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, daß alles äußre Daseyn erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht).

Die Anschauung faßt thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Dies setze ich aus dem vorigen Abschnitte als bekannt voraus. Der Gegenstand der Anschauung also ist nichts anders, als der Geist selbst in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; (daher, wie sich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anschauung allein Realität sey; denn jetzt noch unterscheidet der Geist nicht, was real und was nicht real ist).

Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung

giengen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfniß zu philoso-phiren). Um also Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten.

Dies können wir nicht anders, als in wie fern wir vom Product unsrer Anschauung abstrahiren. (Dies Vermögen zu abstrahiren ist bloß dadurch begreiflich, daß wie ursprünglich frei, d. h. vom Object unabhängig sind. Ferner, da dies Vermögen nur im Gegensatz gegen das Object, d. h. praktisch, geübt werden kann, so ist klar, daß in Ansehung der Identität der Vorstellungen zwischen verschiednen Subjecten ein Unterschied möglich — auch daß theoretische und praktische Philosophie ursprünglich gar nicht getrennt sind; denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln, ohne zu abstrahiren. Dies wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom Product der Anschauung nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, d. h. ohne die ursprüngliche Handlungs-Weise (des Geistes) in der Anschauung, frei zu wiederholen: und umgekehrt, wir können diese Handlungs-Weise nicht frei wiederholen, ohne zugleich von ihrem Product zu abstrahiren. Wir können also vom Product der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freien Handeln entgegenzusetzen, (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserm Handeln, Selbstdaseyn zu geben), und umgekehrt, wir können das Product der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frei zu handeln, (d. h. ohne von demselben zu abstrahiren).

Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Product unsers Handelns Object.

Erst durch mein freies Handeln, in so fern ihm ein Object entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewußtseyn. Das Object ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus, den Ursprung des Objects zu erklären). Ich kann in der Abstraction nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Object aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frei abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frei zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewußt werden, ohne mich in Ansehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objects (der Anschauung), nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freiheit bewußt, nur in so fern ich mich in Ansehung des Objects gezwungen fühle. — Kein Bewußtseyn des Objects ohne Bewußt-

ſeyn der Freiheit, kein Bewußtſeyn der Freiheit, ohne Bewußtſeyn des Objects.

Indem ich die urſprüngliche HandlungsWeiſe des Geiſtes in der Anſchauung frei wiederhole, d. h. indem ich abſtrahire, entſteht Begriff. Ich kann aber nicht abſtrahiren, ohne zugleich mit Bewußtſeyn anzuſchauen, und umgekehrt; alſo ſind wir uns des Begriffs nur im Gegenſatze gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien HandlungsWeiſe in der Anſchauung nur bewußt werden im Gegenſatz gegen das Product derſelben (das Object), erſcheint ſie uns als etwas vom Gegenſtand abſtrahirtes, (Standpunkt des Empiriſmus); unerachtet der Gegenſtand ſelbſt nichts anders iſt, als ein Product dieſer HandlungsWeiſe. Weil wir aber doch dieſe HandlungsWeiſe frei wiederholen, (weil wir z. B. Geſtalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenſtandes frei entwerfen kann), ſo erſcheint uns dieſe HandlungsWeiſe, als Etwas, das nur aus unſerm Geiſte hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erſt übertragen. (Standpunkt der formalen Philoſophie).

Beide aber (Empiriſten und Formaliſten) werden ſich des Objects nur bewußt im Gegenſatz gegen die freie HandlungsWeiſe ihres Geiſtes; beide alſo ſtim-

men auch darinn überein, das Object sey Etwas von dieser HandlungsWeise Unabhängiges, unerachtet das Object selbst nichts ist, als diese bestimmte HandlungsWeise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich, (vor dem Bewußtseyn) Eins und dasselbe sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns frei fühlen, heißen wir ideal; eine solche, in Ansehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erscheint uns daher als ideal, die Anschauung als real; aber beides nur in wechselseitiger Beziehung auf einander, denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten, unser Wissen sey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abentheuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. — Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß ursprünglich zwi-

schen Idealität und Realität kein Unterschied ist, daß also unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich sey.

Ursprünglich ist die HandlungsWeise des Geistes und das Product dieser HandlungsWeise Eins und dasselbe. Wir können uns aber weder der HandlungsWeise noch des Products derselben bewußt werden, ohne jener dieses, diesem jene entgegenzusetzen. Die HandlungsWeise, abstrahirt von ihrem Product, ist rein formal, das Product, abstrahirt von der HandlungsWeise, durch die es entstanden ist, rein material.

Wer also nur vom Bewußtseyn, (als einer Thatsache) ausgeht, wird ein ungereimtes System aufstellen, kraft dessen unser Wissen eines Theils aus gehaltlosen Formen, andrerseits aus formenlosen Dingen wunderbarer Weise zusammengesetzt wird. — Kurz ein solches System wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 242) als den Hauptsatz der neuesten Philosophie aufgestellt haben:

„Die Form unsrer Erkenntnisse kommt aus uns selbst, die Materie wird uns von außen gegeben."

Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie Eins sind, daß wir beide unterscheiden können,

erst nachdem beide durch Eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: Entweder muß uns beides, Materie und Form, von außen gegeben, oder beides Materie und Form, muß erst aus uns werden und entspringen.

Nehmen wir das erstere an, so ist Materie etwas, das an sich und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie nur in so fern sie Object (einer Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas an sich selbst, so müßte sie auch etwas für sich selbst seyn; dies ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, in wie fern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre Etwas an sich; obgleich es widersinnisch ist, dies nur zu sagen, geschweige dann zu denken; so könnten wir nicht einmal wissen, was sie an sich ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mitwüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. So lang wir also Materie voraussetzen, d. h. annehmen, sie sey Etwas, das unsrer Erkenntniß vorangeht, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen können? Ursprünglich aber verstehen wir nur uns selbst; und weil es nur zwei consequente Systeme giebt, Eines,

das die Materie zum Princip des Geistes, und das andre, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anders übrig, als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann.

Nachrede
an die formalen Philosophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich sich selbst fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philosophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit sich tractiren. Hören Sie also nur Einen Vorschlag an. — Wenn Sie anders Verläugnung genug gehabt haben, den voranstehenden Aufsatz zu lesen, so sehen Sie, daß Ihre Philosophie uns ganz begreiflich ist, daß wir ihren Ursprung jedermann verständlich darthun können; Sie müssen ferner einräumen, daß, wer den Andern widerlegen will, ihm den Ursprung seines Irrthums aufdecken muß. Den guten Willen, uns zu widerlegen, haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das Fleisch (der Haß gegen die bessere Philosophie) ist willig, aber der Geist (die Fähigkeit, ihr zu schaden), ist schwach. Indeß Eines kön-

nen Sie doch thun. Versuchen Sie Einmal, diese verhaßte Philosophie ihrem Ursprung nach begreiflich zu machen; suchen Sie die Quellen ihrer Irrthümer auf, und beweisen Sie dadurch, daß Sie auf einem höhern Standpunkte als Wir stehen. Bisher haben Sie über über diese Philosophie nur gestaunt, sie war Ihnen unbegreiflich, ein Ding aus einer andern Welt, ein Gespenst, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Fassen Sie Muth, und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher schrecklichen Verirrung es sein Daseyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die Lectionen, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offne Ohren finden. Nehmen Sie auch diesen Vorschlag nicht an, so hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben. *)

*) Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieser Uebersicht im 1sten Heft. S. 54, „daß, wenn der Vers. Philosophische Schriftsteller der Unlauterkeit beschuldigte, sie in diese Beschuldigung nicht mit einstimmen würden.“ Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit Philosophischer Schriftsteller zu sprechen; S. 52 ist nur von der Unlauterkeit mancher Untersuchungen die Rede. Der Unterschied ist groß. Eine Untersuchung kann sehr unlauter seyn, (kann sichtbar unter dem Einfluß des persönlichen Hasses, des Egoismus und des Eigennutzes gestanden haben), ohne daß der Schriftsteller sich dessen bewußt ist. Ich weiß,

das dies nicht so seyn sollte, und daß er in gewisser Rücksicht minder verächtlich ist, wenn er mit Entschluß und mit Bewußtseyn ungerecht ist. Die Beschuldigung, daß manche Untersuchungen, Beurtheilungen u. s. w. unlauter sind, ist mir nicht eigenthümlich; dasselbe besagen mehrere Aeußerungen desselben Hefts (z. B. über das Schicksal der Wissenschaftslehre). — Manche Schriftsteller bekennen das selbst, indem sie explicite oder implicite sagen, sie wollen nicht hören, wollen nicht verstehen, obgleich man wohl weiß, daß dieses Nichtwollen (wie bei'm Fuchs in der Fabel) nur die Folge des Nichtkönnens ist.

(Die Fortsetzung folgt.)

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Fünften Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des vierten Hefts.

I. Idee der bürgerlichen Erziehung. S. 261.

II. Neue Deduction des NaturRechts. Beschluß. (S. IV Bandes 4tes Heft) Von Herrn D. Schelling. — 277.

III. Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. — 306.

IV. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Von Prof. Fichte. — 319.

I.

Idee der bürgerlichen Erziehung.

Es ist merkwürdig, daß der kosmopolitische Geist in neueren Zeiten vorzüglich von den Reformatoren der Erziehungskunst ausgieng und durch die genannte Kunst vorzüglich verbreitet worden ist. Vorurtheile und mit denselben zusammenhangende Antipathieen, welche Stände, Nationen und Völker trennten, wurden dadurch aufgehoben, die Vernunft ergötzte sich am Bilde der Menschheit, und nie ist von Humanität so viel gesprochen worden, als seit dieser Zeit. Während es aber nichts liebenswürdigeres giebt, als die Idee der Menschheit; während man die ganze Menschheit in seinem Busen zu hegen und zu pflegen, und das Moral-Gesetz en gros mit Einem Schlage zu erfüllen suchte,

wird der Nachbar und der Mitbürger nach wie vor betrogen, und en detail desto mehr gesündiget. Wenn wir dem Herrn dienen sollen ohne Furcht, all unser Lebelang in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig ist; — so muß jeder eingestehen, daß es die Erziehung und die Kirche nicht ermangeln läßt, um die Menschen heiliger zu machen. Allein mit Traurigkeit wird jeder zugleich auch eingestehen müssen, daß die Erziehung und der Staat sich desto weniger aus der Gerechtigkeit machen, obgleich Gerechtigkeit den negativen Theil der Heiligkeit ausmacht.

Die Moralisten thun das ihre, wenn sie das Streben nach Tugend und Glückseeligkeit empfehlen. So wie aber im Progreß das Recht vor der Pflicht vorhergeht, so folgt die moralische Tugend nur auf die Gerechtigkeit, und wenn ferner der Urheber und Vollender des moralischen Reiches schon jetzt auf Erden an seinem Theile die Glückseeligkeit der Tugend ganz adäquat austheilen wollte, — wenn anders die Glückseeligkeit wirklich ein Allmosen ist, das ausgetheilt und bloß angenommen wird; — so kann doch nur die Tugend beglückende Folgen unter den Menschen haben, wenn diese durch das Recht vereinet und zur Aufrechthaltung des Rechtes verbündet sind. Zwischen dem physischen und dem moralischen Reiche liegt das juridische mitten inne, und das juridische ist das Fundament des moralischen.

Das Ziel, welches der Moralist aufstellt, ist groß, es erweitert den Geist und das Herz und erlaubt nirgends und niemals Stillestand. Allein für den Menschen sind gewisse Ruhepunkte nöthig, nicht um diese für das erreichte Ziel zu halten, sondern um von da aus mit verstärkten Kräften dem Ziele nachzustreben. Da nun das Ziel uns nie näher kömmt, sondern wir uns demselben nähern müssen, so müssen wir den Ossa auf den Pelion thürmen, um das Himmelreich zu ersteigen.

Wer in zu großer Entfernung das Ziel erreichen will, wird es unfehlbar verfehlen. Wenn nun die Erziehung den physischen Menschen, in welcher Qualität sie denselben überkömmt, schnurstracks ins Himmelreich einführen will, so vergisst sie wohl, daß ihr Ziel von ihrem Standpunkte allzuweit entfernt sey, als daß sie bei nüchterner Ueberlegung dasselbe zu erreichen hoffen dürfte. Die Tugend mag immer das Princip seyn, welches den Erzieher bei der Bestimmung der nächsten Zwecke, die er verfolgt, und bei der Wahl der Mittel, jene zu erreichen, leitet; so kann er doch auf jenen letzten Zweck nur hinarbeiten, indem er eine Reihe untergeordneter MittelZwecke erreicht. Diese MittelZwecke werden bestimmt theils durch die stufenmäßige Entwickelung der Seelenkräfte des Kindes, theils dadurch, daß sie sich insgesammt auf die Möglichkeit der Tugend wie Mittel auf den Zweck beziehen.

So viele GemüthsVermögen es giebt, eben so viele Zwecke hat die Kunst, die sich mit der Entwickelung jener Vermögen beschäftiget. Denn, da es der Erziehung obliegt, alle Vermögen zu entwickeln, und zur vollständigen Wirksamkeit zu bringen, jedes besondere Vermögen aber seine eigenthümliche Wirksamkeit und einen von dem aller anderen Vermögen unterschiedenen Effect hat, so liegen in dem Begriffe mehrerer zu entwickelnden Kräfte auch mehrere Zwecke. Dies thut der Behauptung: daß die Erziehung einen letzten Zweck und ein endliches Ziel habe, so wenig Abbruch, daß selbst ein letzter Zweck ohne eine Reihe untergeordneter Zwecke gar nicht gedacht werden kann.

Die Kräfte sollen durch Erziehung zur Wirksamkeit und Thätigkeit gebracht werden. Es dürfen also dem Kinde die Aeußerungen und der Gebrauch seiner Kräfte nicht verwehrt werden. Die Annahme des Gegentheils würde alle Erziehung aufheben. Soll demnach das Kind erzogen werden, so muß es seine Kräfte gebrauchen und äußern dürfen, es muß dem Kinde um seiner Erziehung willen, damit es zum Menschen gedeihe, äußere Freiheit zukommen. In der Wirklichkeit und für den Verstand ist das Kind noch nicht Mensch, sondern nur ein mit Anlagen zur Menschheit begabtes Wesen. Allein für die Vernunft, und vor der Vernunft, die sich über die ErfahrungsBedingungen erhebt,

ist das Kind schon Mensch in der Idee, und auch als solchem kömmt ihm äußere Freiheit zu. —

Da die moralische Freiheit bloß Postulat des SittenGesetzes und dieses der ErkenntnißGrund von jener ist, so können wir bei einem Kinde vor der Entwickelung der praktischen Vernunft und dem, wenn auch nur dunkeln, Bewusstseyn ihres Gesetzes keine moralische Freiheit annehmen. SelbstHandeln ist nur die Folge der SelbstGesetzgebung. Das Vermögen der Autonomie ist aber die praktische Vernunft. So lange diese noch unthätig ist, wird ein Wesen ohne wirksame praktische Vernunft demnach bloß von Naturgründen bestimmt, und ermangelt der Freiheit.

Hingegen äußere Freiheit kömmt auch dem kleinsten Kinde zu, wenn auch dasselbe nur Eine einzige Kraft besäße, die es zu äußern vermöchte. Dies muß ihm nicht nur als einem menschlichen Wesen, sondern auch um der Entwickelung seiner Kräfte, um seiner Erziehung willen, zugestanden werden. Ein Kind hat demnach ZwangsRechte gegen alle Menschen, ob es ihm gleich an physischem Vermögen fehlt, sein Recht geltend zu machen und gegen Beeinträchtigungen zu vertheidigen.

Allein auch die Erwachsenen haben Rechte in Rücksicht der Kinder, und so wie sie nicht verpflichtet sind

ihre Freiheit willkürlich einschränken zu lassen, eben so wenig sind sie verpflichtet, ihre Rechte durch den Unverstand der Unmündigen einschränken zu lassen. Die Freiheit der Kinder in dem Gebrauche ihrer Kräfte muß demnach auf die Bedingung eingeschränkt werden, daß sie nach einem allgemeinen Gesetze dem Gebrauche der Freiheit überhaupt nicht widerspreche.

So lange aber Kinder Kinder sind, und ihre Pflichten und Rechte und die Beschränkung dieser durch die allgemeinen Rechte aller Menschen überhaupt noch nicht erkennen können; so lange es ihnen aus Mangel an VernunftEntwickelung noch physisch unmöglich ist nach allgemeinen Gesetzen und Ideen zu handeln, sind Eltern verpflichtet, den Gebrauch der Freiheit ihrer Kinder einzuschränken, daß durch denselben die Rechte Anderer nicht gekränkt werden. In den Rechten anderer Menschen liegt daher die Foderung an alle Eltern: den Gebrauch der Freiheit in ihren Kindern auf die Bedingung zu beschränken, daß der Gebrauch der Freiheit in Andern nicht verletzt werde, und durch Gewöhnung ihrer Kinder zu einem juridisch zweckmäßigen Betragen die Rechte Anderer sicher zu stellen.

Es liegt schon in dem Begriffe des Kindes und der Unmündigkeit, daß man moralisch guten Gebrauch von seiner Freiheit, oder moralische Stärke jede Reizung zum Bösen zu überwinden, von ihm nicht fodern und erwarten

dürfe. Sobald das Kind der Tugend fähig ist, hat es aufgehört Kind zu seyn. Wohl aber kann man von demselben Handlungen und eine Reihe derselben, die nach der Idee der äußeren Gerechtigkeit angeordnet sind, erwarten, weil diese keine positive KraftAnwendung, die vielleicht dem Kinde noch gar nicht möglich ist, sondern nur Einschränkung des widerrechtlichen Gebrauches schon vorhandener Kräfte fodern. Eine nach RechtsGesetzen angeordnete Erziehung zur Hervorbringung eines juridisch zweckmäßigen Betragens ist demnach möglich.

Verletzungen der Rechte, es sey an wem es wolle, Ungerechtigkeit, widerspricht unbedingt dem SittenGesetze, nicht aber Unterlassung der thätigen Beförderung der Zwecke der Menschen. Die Foderung: das Unrecht zu unterlassen — ergeht unbedingt an alle vernünftige Wesen, nicht aber die Foderung: die Vollkommenheiten Anderer zu vermehren. Die moralische Möglichkeit ist hier gar oft auf die Bedingung der physischen eingeschränkt. So wie nun in der RangOrdnung der Tugenden die Gerechtigkeit der Güte vorausgeht, so muß dem moralischen Verhalten im engsten Sinne ein juridisch gesetzmäßiges zum Grunde liegen. Der thätigen Erfüllung des moralischen Gesetzes liegt demnach zum Grunde, daß alle Handlungen schlechthin unterlassen werden müssen, wodurch dasselbe übertreten wird. Der moralischen Erziehung im engsten Sinne

(wenn es dergleichen giebt), muß die juridische, die nach der Idee der äußeren Gerechtigkeit angeordnete, Erziehung vorausgehen.

Das äußere Recht soll schlechthin über alle menschlich gesellschaftliche Verhältnisse walten, und die physische Macht des Menschen soll mit seinem Rechte verbündet und diesem unterworfen werden. Dieses ist nur in einer Gesellschaft möglich, die sich zur Aufrechthaltung und Vertheidigung des äußeren nothwendigen Rechtes verbindet, oder in einer juridisch bürgerlichen Gesellschaft. So lange das Recht gelten soll, so lange muß demnach auch die Gesellschaft dauern, die sich zur Aufrechthaltung und Schutz desselben verbunden hat. Da nun die Gültigkeit des Rechts auf keinen beliebigen ZeitRaum eingeschränkt werden, und als ein Vernunft-Ganzes nicht in ZeitTheile aufgelöst und dessen Gültigkeit nicht auf beliebige ZeitAbschnitte willkürlich festgesetzt werden kann, weil das, was jetzt recht ist, es entweder immer oder niemals ist, so folgt, daß eine das Recht verwaltende Gesellschaft einer der Dauer des Rechtes gleiche, d. i. ewige, Dauer haben müsse. Dieses ist aber nur möglich, wenn der PrivatWille jedes Einzelnen dem allgemeinen objectiven Willen des Rechts unterworfen ist, oder durch Gewalt zur Unterwerfung genöthiget wird, und wenn dieser allgemeine Geist des Bürgerthums von den Vorfahren auf die Nachkommen fortgepflanzt wird. Die Menschen sind

daher in jedem Moment vollkommen verpflichtet, den BürgerGeist, die äußere Gerechtigkeit, aufrecht zu erhalten, weil mit dieser alle Gesellschaft und mit dieser alle Verwaltung des Rechts aufhören würde. Die sicherste und zweckmäßigste Anstalt aber, den BürgerGeist der Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten und seine Dauer zu sichern, ist eine nach den Gesetzen des Rechts angeordnete und eine das Recht verwaltende Erziehung. Eine solche Erziehung kann man, weil sie dem allgemeinen Geiste und dem Princip des Bürgerthums entspricht, die bürgerliche nennen. Ein jeder Staat ist daher verpflichtet, für eine bürgerliche Erziehung aller derjenigen zu sorgen, die auf dem StaatsGebiete wohnen und einst als Mitglieder zu der das Recht beschützenden Gesellschaft gehören werden.

Durch diese Idee der bürgerlichen Erziehung, die, wenn sie theoretisch aufgelöst und praktisch geltend wäre, in Vereinigung mit den auf das öffentliche Recht gegründeten Staaten und dem öffentlichen StaatenBunde eine juridische WeltOrdnung herbeiführen müsste, könnte nun die erste Stufe erstiegen werden von der man, wenn dieselbe wohl gegründet und gesichert wäre, mit mehrerer Hoffnung als zeither sich zum moralischen Reiche Gottes erheben und an dessen Herbeiführung arbeiten könnte. Nur in einem gesetzlichen öffentlichen Zustande der Menschen, wo man unangefochten von Beleidigungen auf seinem Wege

zum Ziele der moralischen Veredlung wandern kann, kann eine allgemeine moralische Cultur zur Wirklichkeit gelangen. Die äußere Gerechtigkeit und das öffentliche Recht auf alle Weise, die selbst gerecht ist, geltend zu machen, scheint demnach das erste nothwendige Werk zu seyn, an welches alle diejenigen Hand anlegen müssen, die für die moralische Reife des MenschenGeschlechts consequent und mit Erfolg arbeiten wollen. Diese moralische Reife geht nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben. Darum sind auch die Versuche, die Menschheit durch das Hysteron Proteron zu veredeln und durch Moral und Religion das Himmelreich auf die Erde herabzuziehen, mislungen, indem das Himmelreich keinen Boden fand, auf dem es sich niederlassen konnte, der nur in einer öffentlichen, das Recht verwaltenden, WeltOrdnung (regnum iuridicum) angetroffen werden kann.

Obgleich man überall von bürgerlicher Erziehung spricht und in Praxi bürgerlich erziehet, so ist dennoch in der Wissenschaft der Erziehung kein bestimmter und haltbarer Begriff von derselben zu finden. Zwar geht im Praktischen die Idee der Sache, die Idealität der Realität voraus, und ohne etwas vorher Vorgestelltes kann es nichts geben, was zweckmäßig und nach Regeln realisirt werden könnte. Ein schiefer unvollkommener Begriff, wenn er das Muster und das Princip seyn soll, etwas demselben angemessen zu setzen, muß

daher nothwendig etwas sehr Schiefes und Unzweckmäßiges nach sich ziehen.

So ist es in der That mit der zeitherigen bürgerlichen Erziehung, und ich behaupte: daß es entweder gar keine bürgerliche Erziehung gebe, oder daß es eine solche nur in einem Sinne geben könne, woran man zeither noch gar nicht gedacht hat.

So nahe uns die Griechen, und vorzüglich Xenophon in der Kyropädie, dem wahren Begriffe der bürgerlichen Erziehung brachten, so sind doch, so viel ich weiß, jene herrlichen Winke ganz übersehen worden. Außerdem, daß in den Begriffen der Bürger- Prinzen- Gelehrten- Erziehung der Unterricht durchgängig mit der Erziehung verwechselt wird, bestimmt man die Begriffe von diesen Arten der Erziehung gerade so, als wenn Bürger, Prinzen, Gelehrte ꝛc. besondere Species der MenschenGattung wären, die außer den allgemeinen Anlagen und Eigenschaften, wodurch sie Menschen sind, noch ganz besondere hätten, um deren willen sie eine ganz besondere Race, die sich von der allgemeinen MenschenGattung specifisch unterschiede, ausmachten. Kein Wunder ist es daher, daß der hellsehende Rousseau eine solche Erziehung nicht anerkennen, und solche widersprechende Begriffe nicht vereinigen konnte.

Man würde in neueren Zeiten vielleicht gar nicht mit dem Eifer auf bürgerliche Erziehung gedrungen haben, wenn nicht die Unzweckmäßigkeit, in die in verflossenen Jahrhunderten zur Aufnahme der Wissenschaften getroffenen Anstalten und gelehrten Schulen auch diejenigen (aus Mangel anderer zweckmäßigen Anstalten) aufzunehmen, die gar nicht zu Gelehrten bestimmt waren, zu sehr in die Augen gesprungen wäre. Die bürgerliche Erziehung, wie man den nicht wissenschaftlichen, auch oft den seichten gemeinen Unterricht nannte, wurde der gelehrten Bildung entgegengesetzt und nur im Gegensatze mit dieser erhielt sie einen Sinn. Man lasse von den gewöhnlichen Gegenständen des Unterrichts die alte Litteratur weg, so erhält man den Begriff, den Viele sich von bürgerlicher Erziehung machten. Die allgemeinen Kenntnisse, die jedem als Christen und als Geschäfts-Mann, der Nicht-Gelehrter ist, nöthig sind, nachher auch diejenigen Kenntnisse, die jeder noch besonders zu seinem bürgerlichen Gewerbe bedarf, machten das charakteristische Merkmal der bürgerlichen Erziehung aus, und so wurde die bürgerliche Erziehung mit der technischen Bildung zum Behufe bestimmter bürgerlicher Lebensarten verwechselt.

Andere bemerkten hinwiederum, daß hie und da die bürgerliche Gesetzgebung mit der der praktischen Vernunft, die sie theils in der Religion theils im

praktischen Verstande antrafen, mehr oder weniger im Widerspruche stehe, und daß der durch jene bestimmte allgemeine MenschenCharakter nach Ort, Zeit und zufälligen Verfassungen, bald so bald anders modificirt werden müsse. Man verwechselte demnach die nach Principien des äußeren Rechts bestimmte Erziehung mit einer Bildung oder Verbildung nach statutarischen StaatsGesetzen.

Da aber durch eine solche Bildungsart dem ursprünglichen MenschenCharakter entgegengearbeitet und dessen Entwickelung verhindert wird, so läßt sich leicht begreifen, wie Rousseau und Andere, um den MenschenCharakter zu retten und seine Form nicht durch willkürliche eigensinnige Formen verwischen zu lassen, die sogenannte BürgerErziehung für unverträglich und unvereinbar mit der MenschenErziehung, folglich für unzulässig erklärten.

Um nun die verkehrte BürgerErziehung zu annihiliren, gieng man so weit, daß man nicht undeutlich verrieth, den Waizen mit dem Unkraut ausrotten zu wollen; oder vielmehr, man hielt die ganze Sache für Unkraut, die auf dem Acker der MenschenBildung mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden müsse. Die Widersprüche zwischen Mensch und Burger (nach statutarischen Gesetzen) wurden ins helleste Licht gesetzt; die Unvereinbarkeit der MenschenErziehung nach den Re-

turGesetzen des menschlichen Geistes mit der Bildung der Kräfte zu technisch bürgerlichen Zwecken wurde wahr und überzeugend dargethan. Man sah aber den MenschenBürger und den BürgerMenschen als zwei verschiedene Persönlichkeiten an, die durch einen unendlichen Raum von einander abgesondert, in keinem Punkte sich berühren, statt daß man das bloß verschiedene Verhältniß des Menschen zu zwei verschiedenen Gesetzgebungen, die ursprünglich und a priori in der MenschenNatur gegründet sind, hätte erwägen sollen.

Indem aber die kritische Philosophie das formale Recht aufstellte, stellte sie zugleich einen Begriff von bürgerlicher Erziehung auf, oder machte wenigstens einen Begriff von bürgerlicher Erziehung möglich, an welchen Rousseau nicht gedacht hatte.

In diesem Begriffe der Erziehung, die nach den Principien des formalen Rechts geleitet wird, finde ich wenigstens keinen Widerspruch, wiewohl die Gültigkeit desselben aus ganz anderen Grundsätzen erwiesen werden muß, als aus dem Satze des Widerspruchs.

Die Erziehung hat zum Vorwurf, das was ursprünglich in dem Menschen ist, zu entwickeln und zur thätigen Aeußerung zu reizen. Entwickelung des ächt und rein Menschlichen im Menschen ist ihr Geschäft.

Diesem Geschäfte widerspricht es nun gar nicht, wenn die reinen RechtsGesetze in der Vernunft des Kindes entwickelt und zur Sprache gebracht; wenn die Freiheit und thatige Aeußerung der Kräfte der Kinder im Verhältniß zu andern Menschen nach einem allgemeinen Princip auf die Uebereinstimmung mit der Freiheit anderer Menschen eingeschränkt, und diese Gränze des Gebrauchs der Freiheit selbst durch Zwang behauptet wird. Es widerspricht der Erziehung, die nur entwickelt und zum Vorschein bringt, was an Keimen in dem Menschen liegt, durchaus nicht, wenn die tolle Willkur und die Thierheit den RechtsGesetzen unterworfen und in der Zucht der Menschheit gehalten; wenn das Kind gewöhnt wird, zu seyn und zu werden, was es dem Rufe seiner Vernunft gemäß seyn und werden soll; man giebt nichts, wenn man dem Kinde verstattet, — man entwickelt nur, wenn man in ihm einen unüberwindlichen Hang befördert, — nur seinen eigenen Gesetzen, oder nur denen zu gehorchen, zu welchen es seine Einstimmung giebt, geben kann, oder wovon man präsumiren kann, daß es bei vollem Gebrauche seiner Vernunft seine Einstimmung geben werde und geben solle.

In diesem Sinne scheint die Idee einer bürgerlichen Erziehung nichts zu enthalten, was mit den richtigen Begriffen und Principien der MenschenErziehung im Widerspruch stände, da sie vielmehr selbst

ein wesentlicher BestandTheil der MenschenErziehung überhaupt ist.

Sonach wäre das Princip der Erziehung zum Menschen und Bürger, worunter ich nichts als den Menschen unter öffentlichen Gesetzen des Rechts verstehe, längst gefunden und nur nicht beachtet worden. Zugleich scheint mir diese Idee der bürgerlichen Erziehung so sehr in das System der kritischen Philosophie zu passen, daß ich an deren Richtigkeit nicht zweifle. Doch — Beleuchtungen, Widerspruch, selbst Widerlegung ist bei dergleichen Gegenständen verdienstliche Wohlthat.

Die Rechtfertigung dieser Idee und die Zergliederung derselben in ihre Elemente verspare ich auf eine andere Gelegenheit.

II.

Neue Deduction des NaturRechts *)

(Beschluß des 1sten Aufsatzes in dem 4ten Heft des 4ten Bandes.)

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt ist Freiheit. Freiheit nun kommt dem Willen schlechthin zu, insofern er immer das Subject, nie das Object einer Bestimmung ist, d. h. insofern er nicht durch die Ma

*) Ueber das Verhältniß dieser Deduction zu neuern Untersuchungen über diesen Gegenstand wird man die Erklärung des Verf. am Ende des Aufsatzes finden. Wir haben bloß das anzumerken, daß diese Schrift uns schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden; und daß wir, um ihrer originellen Ansicht willen, auch nach Erscheinung jener neuern Arbeiten, sie keineswegs für veraltet ansehen durften.

Die Herausgeber.

terie (das Object) seines Wollens, sondern diese immer durch ihn bestimmt ist *).

§. 86.

Freiheit, insofern sie überhaupt, und an sich betrachtet kein Object irgend einer Bestimmung seyn kann, kann auch niemals Object einer Handlung seyn, durch welche sie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Object) meiner Freiheit, hinwiederum das Object einer entgegengesetzten Freiheit werden, d. h. sie kann als Materie meines Willens aufgehoben werden.

*) Was aus diesem Satz für die Theorie der Verträge, u. s. w. folgt, überlasse ich der Beurtheilung meiner Leser. Nur soviel bemerke ich. Da niemals die Materie meines Willens den Willen selbst bestimmen kann, und dieser jeder objectiven Bestimmung ins Unendliche fort entfliehet, so müsste, um einen Vertrag sicher zu machen, eine unendliche Reihe von Verträgen angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden bestätigte, selbst aber einer neuen Bestätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieser unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir selbst einstimmend sey, ist bloße Foderung der Moral. Ob mir aber, solange Moralität — Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst — noch nicht Verträge heiligt, an dem Eigennutz der Menschen, (an den man doch sonst so gerne appellirt, sobald man es vortheilhaft findet) einen sichrern Garant unsrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe freier Entschließung, mögen meine Leser beurtheilen.

§. 87.

Also kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, insofern man die Materie desselben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form desselben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der gesammten RechtsPhilosophie kein anders ist, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, diese aber gegen jeden widerstrebenden Willen nicht anders, als durch ihre Materie behauptet werden kann, so ist der unmittelbarste Grundsatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieser:

Du darfst alles, wodurch du die Materie deines Willens, insofern sie durch die Form desselben bedingt ist, behauptest.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt also nur insofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt ist; ich darf die Materie meines Willens nur insofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.

§. 90.

Die Form des Willens behauptet sich nur im Gegensatz gegen die Materie des Willens, d. h. nur in-

sofern, als diese durch sie schlechthin bestimmt wird, also in Bezug auf sie schlechthin nichtbestimmt (d. h. schlechthin bestimmbar) ist.

§. 91.

Alle Probleme der RechtsPhilosophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. Alle also müssten aus diesem Gegensatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form desselben als schlechthin nichtbestimmt, d. h. als schlechthin bestimmbar, gedacht werden, so muß sie als Materie meines Willens durch nichts anders, als diesen Willen, bestimmt oder bestimmbar seyn.

§. 93.

Also können alle Probleme der RechtsPhilosophie aus dem Gegensatz meines Willens gegen jede andre bestimmende Causalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun als solche kann überhaupt nur bestimmt werden

durch Willen überhaupt, und zwar

entweder durch den allgemeinen
oder durch individuellen Willen.

§. 95.

Also können alle Probleme der RechtsPhilosophie aus dem Gegensatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegensatz gegen allgemeinen Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur insofern, als die Materie des allgemeinen Willens durch die Form meines Willens bedingt ist. Also hätte ich nur dann ein Recht gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie desselben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider seyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens bestimmt, ist einzig und allein die Form des individuellen Willens. Also scheint zwischen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Collision möglich. — (Diese Schwierigkeit ist ohne

Zweifel der Grund, warum die bisherigen NaturRechts-Lehrer von einem Recht gegen den allgemeinen Willen nicht zu sprechen wagten). —

§ 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form meines Willens der Materie des allgemeinen zuwider seyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens bestimmt ist, so ist doch diese (die Form meines Willens) schlechthin — unbestimmt, und überhaupt durch keine Materie, also auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens, bestimmbar. Denn sie besteht in nichts anderm, als in der absoluten Unbestimmtheit in Rücksicht auf alle Materie des Wollens, d. h. darinn, daß die Materie des Willens einzig und allein durch den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt ist, kurz daß ich handle, wie ich will, und nicht will, wie ich handle.

§. 99.

Gesetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, gesetzt die Materie meines Willens sey durch die Form desselben, Freiheit) dem allgemeinen Willen zuwider bestimmt, so fragt sich, ob meine Handlung durch den Willen der moralischen Welt, oder der Wille der

moralischen Welt durch meine Handlung aufgehoben werde?

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an die Form meines Willens. Wie ich also im Gegensatz gegen die Materie des allgemeinen Willens ein Recht an die Form meines Willens habe, so hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegensatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt sich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens ist bedingt durch die Form desselben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Also kann der allgemeine Wille sein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d. h. ohne mein Recht an dieselbe aufzuheben.

§. 102.

Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Also kann der allgemeine Wille, als solcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, also auch nicht, daß die Materie desselben, insofern sie durch die

Form meines Willens bedingt ist, aufgehoben werde. Also ist das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein unvollkommenes Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit sich selbst aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moralischen Welt durch meinen Willen aufgehoben, so wird er nur der Materie nach aufgehoben, denn er konnte die Form meines Willens nicht bestimmen (§. 49), also kann auch durch meine Handlung, insofern sie bloß der Materie des allgemeinen Willens zuwider ist, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Also, da ich zu allem berechtigt bin, was der Form des allgemeinen Willens nicht zuwider ist (§. 67), so bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der Materie nach aufzuheben. Aber ich bin dies nur insofern, als die Materie meiner Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d. h. nicht selbst der Form des individuellen, oder was dasselbe ist, des allgemeinen Willens, zuwider ist.

§. 105.

Also kann das Princip:

„Gegen den allgemeinen Willen steht mir ein Recht
„an die Form meines Willens zu.“

Dahin bestimmt werden:

1) Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbstheit des Willens, auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens der Form nach behaupte.

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der Form nach gegen den allgemeinen Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben strebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu seyn. Denn er ist dies nur insofern, als er durch den individuellen Willen bedingt ist.

§. 107.

Also kann auch dieses Recht auf Individualität meines Willens der Materie nach (§. 106) nie gegen den allgemeinen Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, so könnte dies Recht nur einem individuellen Willen zukommen.

§ 108.

Also verwandelt sich das oben (§. 99) aufgestellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts seyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zusteht?

§. 109.

Dieses Problem aber treibt uns von selbst auf das allgemeinere Problem:

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zustehen?

BB. Recht, im Gegensatz gegen individuellen Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey (§. 50), d. h. ich behaupte meine Individualität schlechthin im Gegensatz gegen jede andre Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, soll die Materie meines Willens bestimmen. Also steht das Princip fest:

II) Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegensatz gegen jeden individuellen Willen.

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich also nur insofern ein Recht haben, als dieser meinen Willen aufzuheben strebt, und der allgemeine formale Grundsatz, der das Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen behauptet, ist dieser: Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben strebt, wird von diesem schlechthin aufgehoben.

§. 113.

Behaupte ich also meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines Andern aufhebe, so wird immer vorausgesetzt, daß dieser den meinigen aufzuheben strebte. Nun fodert aber das Gesetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moralische Wesen wollen können (§. 45), also können zwei widerstreitende Willen unmöglich beide gesetzmäßig, sondern nothwendig müssen beide, oder wenigstens Einer von ihnen gesetzwidrig seyn.

1) Erster Fall, beide sind der Materie nach gesetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgestellten Grundsatz, daß die Materie des allgemeinen Willens bedingt ist durch die Form des individuellen Willens §. 34), unmittelbar folgende Grundsätze:

a) Ich kann der Materie des allgemeinen Willens, (der Moralität) zuwider handeln, ohne auch der Form des individuellen Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln: ich kann den allgemeinen Willen der Materie nach aufheben, ohne den Willen überhaupt, der Form nach, aufzuheben.

b) Ich kann der Form des allgemeinen Willens, (der individuellen Freiheit), nicht entgegen handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens, (der Moralität) entgegen zu handeln.

c) Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der Materie nach gemäß handeln, ohne zugleich der Form desselben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d) Ich kann der Form des allgemeinen Willens, (der Freiheit), gemäß handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) gemäß zu handeln.

§. 115.

Also sind bei der Collision gesetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:

a) Beide sind auch der Form nach gesetzwidrig, d. h. beide streben, sich wechselseitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, insofern er den meinigen aufzuheben strebt, schlechthin aufzuheben. Also haben entgegengesetzte Willen, die sich wechselseitig aufzuheben streben, auch das Recht, sich wechselseitig aufzuheben, d. h. keiner von beiden hat das Recht, sich gegen den andern zu behaupten.

§. 117.

Also ergiebt sich das Princip:

α) Formal gesetzwidrige Handlungen, insofern sie als solche collidiren, haben wechselseitig ein Recht gegen einander. Sie sind wechselseitig außerhalb des Gesetzes für einander. Da, wo ihr widerstreitender Wille zusammentrifft, im empirischen Streben, in der Welt der Erscheinungen, heben sich beide wechselseitig auf, wenn sie beide in Rücksicht auf das Können ebenso gleich sind, als in Rücksicht auf das Dürfen.

b) Einer von beiden ist auch der Form nach gesetzwidrig; und strebt, den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach gesetzwidrig ist, ist es ebendamit auch der Materie nach (§. 114. b). Würde er nun aufgehoben, weil er der Materie nach gesetzwidrig ist, so wäre in ihm die Form des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille also, der der Form nach gesetzwidrig ist, wird zwar schlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rücksicht auf seine materiale Gesetzwidrigkeit, bloß insofern, als er den Willen eines Andern aufzuheben strebte.

§. 120.

Er wird durch den Willen des Andern schlechthin aufgehoben, nicht insofern dieser der Materie nach gesetzwidrig, sondern insofern er Wille überhaupt, ohne alle Rücksicht auf die Materie des Wollens, ist.

§. 121.

Also muß auch die oben (§. 108) aufgeworfne Frage schlechthin verneint werden. Ein individueller

gesetzmäßiger Wille kann nie den material gesetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne selbst der Form, und ebendamit auch der Materie nach, gesetzwidrig zu werden. Also kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens erequiren.

§. 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

β) Ich habe ein Recht auf meinen material gesetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal gesetzwidrigen Willen, oder: Ich habe ein Recht gegen jeden gesetzwidrigen Willen, insofern ich dadurch meinen gesetzwidrigen Willen (formal) behaupte.

2) Zweiter Fall, nur Einer von beiden ist der Materie nach gesetzwidrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach gesetzmäßig seyn, ohne es zugleich der Form nach zu seyn (§. 114). Also kann der gesetzmäßige Wille nie streben, den material gesetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Ist also ein Widerstreit des gesetzwidrigen und gesetzmäßigen Willens, so kann der Grund davon nie

im letztern liegen. Nur der gesetzwidrige Wille kann streben, den Willen des Andern aufzuheben.

§. 125.

Also wird auch (§. 112) der gesetzwidrige Wille im Widerstreit mit dem gesetzmäßigen schlechthin aufgehoben, nicht zwar insofern er material gesetzwidrig, (dem allgemeinen) sondern insofern er formal gesetzwidrig, (dem individuellen Willen entgegen) ist.

§. 126.

Dagegen behauptet sich der gesetzmäßige Wille im Gegensatz gegen den gesetzwidrigen, nicht zwar, weil er material- sondern weil er formal gesetzmäßig ist. Ich frage also auch bei dem Widerstreit beider nach der materialen Gesetzmäßigkeit des Einen nur deßwegen, um die formale Gesetzwidrigkeit des Andern dadurch zu erweisen.

§. 127.

Also ergiebt sich das Princip:

δ) Ich habe ein Recht auf meinen (material) gesetzmäßigen Willen gegen jeden (formal) gesetzwidrigen Willen.

§. 128.

Nur im Gegensatz gegen individuellen Willen kann es ein Recht auf gesetzmäßigen Willen geben:

Denn im Gegensatz gegen allgemeinen Willen giebt es nur ein (formales) Recht auf gesetzwidrigen Willen, und in Bezug auf ihn nur eine Pflicht zum gesetzmäßigen Willen.

CC. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

§. 129.

Im Gegensatz gegen individuellen und allgemeinen Willen steht mir überhaupt nur ein Recht auf formal-gesetzmäßige Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr statt findet, findet weder gesetzmäßige noch gesetzwidrige HandlungsWeise mehr statt: mein Wille wird zur absoluten unbeschränkten Macht.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles Wollen auf. Das Gebiet der Natur ist das Gebiet der Heteronomie. Hier also kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenstehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht seyn, das ich in Gegensatz gegen jeden Willen überhaupt behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomische herrsche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Also ergiebt sich das Princip:

III) Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbstheit meines Willens durch unumschränkte Herrschaft über die Natur zu behaupten.

§. 132.

Autonomie nämlich soll schlechthin herrschen über Heteronomie. Alles, was Object ist, soll sich schlechthin passiv verhalten gegen die Selbstthätigkeit eines moralischen Subjects.

§. 133.

Soll jedes Object gegen Autonomie überhaupt schlechthin passiv sich verhalten, so muß das Object, insofern es bestimmt ist durch Autonomie, schlechterdings nicht mehr bestimmbar seyn durch entgegengesetzte Autonomie. Also muß meine Herrschaft über die Objecte sich schlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonst würde vorausgesetzt, daß das Object sich nicht schlechthin passiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits bestimmt ist. Hat es sich schlechthin passiv verhalten gegen meinen Willen, so ist es ebendamit für jeden andern Willen = o. Es hört auf, Object zu seyn für jedes andere moralische Wesen.

§. 135.

Verhielten sich die Objecte überhaupt nicht schlechthin passiv gegen die Freiheit des Willens, so würde wirklich kein Widerstreit der Freiheit in Bezug auf sie statt finden können. Denn, würden sie nicht schlechthin bestimmt durch die Freiheit eines moralischen Wesens, so würde keine freie Handlung sie als Objecte jedem fremden Willen entziehen können, sie würden immer noch heteronomisch bestimmbar bleiben. Zwischen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Collision statt finden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objecte schlechthin bestimmt, steht der Autonomie, insofern sie sich auf ein selbstthätigbestimmtes Object bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objects, sondern die Autonomie des bestimmenden Subjects entgegen. Autonomie aber im Widerstreit gegen Autonomie hebt sich entweder schlechthin auf, oder beschränkt sich wechselseitig, auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit aller moralischen Wesen bestehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeschränkte Autonomie findet also nur da statt, wo bloße Natur ist, d. h. wo noch keine Handlung des freien Willens die Natur bestimmt hat. Nur in der physischen Welt, als solcher,

kann es keinen Widerstand für mich als moralisches Wesen geben. (§. 11. ff.)

§. 138.

Meine Freiheit ist von Freiheit überhaupt nur durch Einschränkung verschieden. Wo also meine Freiheit uneingeschränkt ist, ist sie identisch mit der Freiheit überhaupt, d. h. sie hört auf, individuelle Freiheit zu seyn. Also hört meine Freiheit, insofern sie sich auf selbstthätige Bestimmung der Objecte bezieht, auf, individuelle Freiheit zu seyn.

§. 139.

Ist meine individuelle Freiheit identisch mit der Freiheit überhaupt, so hebt jede Aeußerung meiner Selbstthätigkeit jede fremde Selbstthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andre Individuum nicht handeln, d. h. in passivem Zustand seyn. Mein Wille, insofern er der meinige ist, muß der ganzen moralischen Welt heilig seyn.

* * *

§. 140.

Zählen wir alle einzelne Rechte nach der angestellten Analyse des obersten RechtsGrundsatzes auf, so sind es folgende:

1) im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moralischen Freiheit, d. h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rücksicht auf material gesetzmäßige so gut als auf material gesetzwidrige Handlungen.

2) Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen, Recht der formalen Gleichheit — Recht meine Individualität im Gegensatz gegen jede andre (der Form und Materie nach) zu behaupten.

3) Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt — Recht auf die ErscheinungsWelt, auf Sachen, auf Objecte überhaupt, NaturRecht im engern Sinn.

* * *

III.

§. 141.

Endlich, ich darf nicht nur überhaupt, sondern ich darf alles, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der Materie nach (auf bestimmte Handlungen)

eingeschränkt werden. Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die Form des individuellen Willens (Freiheit). Also kann diese nicht hinwiederum von jener bedingt seyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn sie in Rücksicht auf ihre Selbstbehauptung von dieser abhängig wäre.

§. 144.

Also muß Freiheit, die ursprüngliche Form des individuellen Willens in ihre ursprüngliche Uneingeschränktheit zurücktreten, sobald es ihre Selbstbehauptung gilt. Sie ist absolute Macht, die sich jede entgegenstrebende Macht unterwirft. Alles, selbst der allgemeine Wille, beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist. Der allgemeine Wille existirt nicht mehr, so bald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit des Willens behaupte, also auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbstheit meines Willens nicht bestehen kann.

§. 146.

Die Selbstheit des Willens wird aufgehoben, sobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt ist durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinsten Sinne des Worts heißt die Form seines Willens durch die Materie bedingen. Diese Erklärung befasst den physischen Zwang, im engern Sinn des Worts, (äußern) sowohl als den psychologischen (innern) Zwang.

§. 148.

Moralischer Zwang ist ein Widerspruch. Also kann nur ein Streben statt finden, jemanden moralisch zu zwingen. Dieses Streben wird durch physischen oder psychologischen Zwang erklärt, und das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs ist dieses: In jedem, der dich physisch zwingt, musst du ein Streben voraussetzen, dich moralisch zu zwingen.

§. 149.

Zwang überhaupt ist demnach ein Streben, die Selbstheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbstheit des Willens

behauptet wird, berechtigt, also auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, dasselbe Streben entgegenzusetzen. Jedem Zwang steht Zwang entgegen.

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbstheit des Willens behaupte, nichts anders, als mein Recht. Also wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerstreitenden Willen, zugleich Aufhebung dieses Willens, d. h. Zwang desselben. Also wird mein Recht im Gegensatz gegen fremden Willen nothwendig zum ZwangsRecht.

§. 151.

Dem allgemeinen Willen steht bloß ein Recht an die Materie meines Willens zu. Nun ist die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt, durch die Form des individuellen Willens. Also kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein ZwangsRecht seyn, (zu moralischen Handlungen kann niemand gezwungen werden.)

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf seine Freiheit auch gegen die Materie des allgemeinen Willens. Nun sind alle Rechte befaßt in dem ursprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an

Freiheit. Also kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne sie alle auch gegen die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegensatz gegen individuellen Willen aufgehoben. (Der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur unmoralisch handle, handle ich nur gegen den allgemeinen nicht gegen den individuellen Willen. Ich handle immer noch so, wie jedes Individuum, als solches, handeln könnte. Also kann auch meine unmoralische Handlung als solche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums; denn ich strebte nicht seinem Willen entgegen; noch durch den allgemeinen Willen, denn diesem kann nie ein ZwangsRecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt ist durch die Form derselben, so müssen alle moralische Wesen, insofern sie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derselben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moralische Wesen die Materie meiner Handlung wollen können, so wäre die Materie

meiner Handlung bedingt durch die Form derselben, was widersprechend ist.

§. 155.

Nur die Form des Willens ist überall identisch. Wird also die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, so hebt dieses eben damit selbst die Form seines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moralische Wesen identisch mit mir; nur an der Freiheit seines Wollens erkenne ich ein Wesen das mir gleich ist.

§. 157.

Nur insofern es durch Freiheit die Materie seines Willens bestimmt, wird es Individuum. Eben deswegen aber, weil es die Materie seines Willens durch Freiheit bestimmt, muß es in Rücksicht auf die Materie ebenso verschieden von mir seyn, als es in Rücksicht auf die Form identisch mit mir ist.

§. 158.

Hebt es also die Form des Willens in sich auf, so hört es eben damit auf, identisch mit mir zu seyn. Es wird Object für mich.

§. 159.

Alles, was Object für mich ist, muß durch mein Streben schlechthin bestimmt seyn. Ich weise es in die Schranken der Erscheinung, und bestimme es heteronomisch, durch NaturGesetze.

§. 160.

Also wird jedes Wesen, insofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Object für mich, es tritt in die Schranken der Erscheinungen, und wird bloßes NaturWesen.

§. 161.

Also wird jedes Recht nothwendig NaturRecht für mich, d. h. ein Recht, das ich nach bloßen Natur-Gesetzen behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes NaturWesen für mich ist.

* * *

§. 162.

Das NaturRecht in seiner Consequenz, (insofern es zum ZwangsRecht wird), zerstört sich nothwendig selbst, d. h. es hebt alles Recht auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist physische Uebermacht.

§. 163.

Nun ist es Foderung der Vernunft, daß das Physische durch moralische Gesetze bestimmt, und jede Natur-Macht mit der Moralität im Bunde sey. Also führt das NaturRecht nothwendig auf ein neues Problem: die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen, oder auf das Problem eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft.

Nachschrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Interesse und Eigennutz von den Principien selbst unmittelbar zur Anwendung übergehen können, verbunden mit dem Buchstabengeist angeblicher Philosophen, nöthigt die Wissenschaft, ihre Principien so streng bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten, sollte dabei auch das Einschmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darstellung ganz verloren gehen. Daher aber haben auch solche Unternehmungen nur ein temporäres Verdienst; ist man einmal der Princi-

pien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses nicht sich anmaße, an den Untersuchungen früher Antheil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind. Vollends gar über die Philosophen herfallen, und sie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beschimpfungen verfolgen, sollte nur dem Pöbel in Sinn kommen können, der, roh und verstandlos wie er ist, über alles was er nicht versteht, sollte es selbst zum gemeinen Besten ausschlagen, schon allein deßwegen, weil er nichts davon versteht, erbittert ist.

Gegenwärtige Aphorismen sollen nichts mehr, als Aphorismen seyn. Den Commentar darüber behält sich der Verf. um so mehr vor, da die neuesten Bearbeitungen des NaturRechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reifern Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.

III.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

(Fortsetzung der 2ten Abhandlung in dem 2ten Heft.)

Bekanntlich hat die Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften für das J. 1795 die Preisfrage aufgestellt: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Teutschland gemacht. Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren Schwab, Reinhold, und Abicht vertheilt *). Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein Leibnitzianer, am Ende sei-

*) Preisschriften über die Frage u. s. w. Herausgegeben von der Königl. Preuß. Akad. der Wissensch. Berlin, 1796.

ner Untersuchungen, zu seinem Wolfischen Katechismus (S. 146) zurückkehren, ein Kantianer aber seine eignen Arbeiten, als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals so wie jetzt noch unentschiednen Streit der verschiednen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch seyn. Entweder man ist ein demüthiger Philosoph, man begiebt sich zum voraus, soviel möglich, aller hohen Ideale von Philosophie, ist gegen alle Versuche, eine bestimmte Philosophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant, und erwartet von der Philosophie überhaupt so wenig, daß am Ende das Verdienst jedes einzelnen Systems gleich groß und gleich klein erscheint.

Oder man ist unparteiisch gegen jedes philosophische System, weil man sie alle zusammen als Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieselbe Vernunft, dieselben Probleme dieselben Keime eines künftigen Systems erblickt, das über alle Parteien und einzelne Systeme erhaben, einst vielleicht ihnen allen den überraschenden Beweis liefern wird, daß sie alle insgesammt gleich recht und gleich unrecht hatten, gleich wahr und gleich falsch waren. Der Verf. bekennt, daß er die philosophische Unparteilichkeit der ersten Art in Hrn. Schwab's, die der andern

in Hrn. Reinholds Preisschrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Hrn. Abicht zu lesen, so bleibt ihm nichts übrig, als jenes Urtheil zu beweisen.

„Wenn etwa, sagt Hr. Schwab (S. 5) in Griechenland irgend ein Weiser die Frage vorgelegt hätte, welche Fortschritte die Philosophie seit Sokrates gemacht habe, so würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiednen Secten, jeder ausschließungsweise zum Vortheil seiner Schule geantwortet haben. Aber unbefangne Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höhern Standpunkt, als ihrem Lehrstuhl, übersehen, SelbstDenker, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben — solche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden seyn, wobei die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten.“ Die Griechen nennt Hr. S. weil er sie kurz vorher in Ansehung ihres Hangs zu speculativen Untersuchungen und des beinahe ununterbrochnen Interesse's an philosophischen Nachforschungen mit den Teutschen verglichen hatte. „Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des NationalGenies der Teutschen, so fängt Hr. S. seine Abh. an, daß sie den metaphysischen Speculationen in einer Periode noch nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben.“ Es war sehr gut, darüber etwas

zu sagen, da man eben jetzt dieselbe Bemerkung sehr häufig hören kann, besonders von solchen, die ihre eignen Gründe haben, der Philosophie nicht hold zu seyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung, und das Mistrauen in ihre eignen Kräfte unter ihr nicht aussterbe. Es ist so befremdend nicht, daß die Teutschen, welche seit langer Zeit ihr Vaterland nur zum Theater hergaben, auf welchem andre Nationen ihre Rolle spielten, um sich für die Unthätigkeit, zu der sie verdammt sind, zu entschädigen, wenigstens das Vergnügen des Urtheils und der Untersuchung nach Principien sich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den Griechen nicht zu laut werden. Die Erinnerung, an das, was Philosophie bei ihnen war und was sie bei uns ist, liegt gar zu nahe. Auch die Philosophie ist unter uns ein Gegenstand der Gelehrsamkeit geworden, und das große Publicum, das sich von Zeit zu Zeit für Philosophie interessirt hat, hat sich immer mehr an den Buchstaben als an den Geist gehalten. So ist es der Leibnitzischen Philosophie ergangen, die vielleicht mehr, als jede andre, ihren Geist und ihren Buchstaben hat. Es ist eine große Frage, ob Leibnitzens Philosophie nicht noch jetzt für den größern Theil unsrer philosophischen Gelehrten verschlossen ist. Man muß es bedauern, daß ein so großer Verehrer Leibnitzens, als Hr. S. ist, uns so

wenig von dem Geiſte ſeiner Philoſophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der materielle Gewinn, den die Philoſophie durch Leibnitz machte, vorzüglich in der Aufſtellung des Princips der Identität und des Widerſpruchs, des Princips vom zureichenden Grunde, u. ſ. w. beſteht, ſo iſt der Gewinn ſehr gering; und es lautet wirklich ſonderbar, wenn Hr. S. ſagt: den Grundſatz des Widerſpruchs finde man ſchon bei Ariſtoteles. (S. 10.) Wo findet man dieſen und andere Grundſätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philoſophie von der Aufſtellung dieſer Principien gehabt! Daß aber Leibnitz durch die beiden Grundſätze der Identität und des vom zureichenden Grunde die Methode der Philoſophie überhaupt und inſofern den Gang des menſchlichen Wiſſens allgemein verzeichnete, daß er damit ſelbſt den Grund zu den nachherigen Unterſuchungen über die Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, war materialer ſowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt iſt der Satz des Hrn. S., die Philoſophie könne entweder in materialer, oder in formaler Rückſicht gewinnen, ſo wie er hier ausgedrückt iſt, nicht ganz richtig. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarinn beſteht das große Verdienſt Leibnitzens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menſchliche Wiſſen bereicherte, zugleich für alle übrige Wiſſenſchaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten, wenn nicht

unter seinen nächsten Nachfolgern schon sein Geist verloren gieng. Auch ist es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch Mendelssohn nachsagen mag, Leibnitz habe die prästabilirte Harmonie aus Spinoza genommen. *) Eben so gut könnte man sagen, er hätte sie aus Des Cartes genommen.

Diese Manier, die philosophischen Systeme nicht nach ihrem Geist, im Ganzen, sondern nach dem Buchstaben ihrer einzelnen Grundsätze zu beurtheilen, herrscht beinahe durchgängig in dieser Schrift des Hrn. S. Auf diese Art verliert freilich die Geschichte der Philosophie ihr eigentliches Interesse, und es ist leicht, unparteiisch zu seyn. Denn so lange man beim Buchstaben, und den Formeln der Systeme stehen bleibt, so sieht man in den Widersprüchen der verschiedenen Lehrgebäude in der That nichts, als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und sinnlose Begriffe, und wird daher geneigt, gegen Philosophie überhaupt, als bloße SchulWissenschaft, vornehm zu thun, und so die verschiedensten und widersprechendsten Meinungen in ein vollkommnes Gleichgewicht des Verdienst's zu setzen. Geht man aber auf den Geist der verschiednen Systeme zurück, so sieht man bald, daß die ächten Philosophen im Grunde von jeher unter sich eben so einig, und doch dabei (jeder einzelne) so original waren, als es den Mathema-

*) Vgl. Jacobi über die Lehre Spinoza's, Beilage VI; vorzüglich die eigne Erklärung Leibnitzens S. 364.

tikern nie möglich ist; daß von jeher nur Buchstaben-Philosophen, oder Philosophen von Geist, und Philosophen ohne Geist miteinander uneins waren; daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem Einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der Andre verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnitzens, als die S. 13 angeführte Stelle: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, daß fast alle angenommne Meinungen eines guten Sinns empfänglich sind." u. s. w. Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedner Meinungen. Man muß Leibnitzens „perspectivischen Mittelpunkt" gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedner Meinungen, das von jedem andern Standpunkt aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibnitz fand, daß was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sey, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch

seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit giebt. Ein solches umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen; zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich sinnloses verlangt hat; daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst, (der ursprünglichsten Synthesis), vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelne Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein gemeinschaftlicher, regierender Geist; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo in's Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine Organisation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andre wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch Entwickelung; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet

werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannigfaltigsten Entwicklungen sich fortbildet. Wer Einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß zu beschreiben.

In einer solchen Geschichte der Philosophie muß es dann freilich als Gesetz gelten, daß nur Original-Geister in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philosophie von Grund aus giengen, keiner, der nur das Tagelöhner-Geschäft übernahm, vorgefassten Meinungen neue Beweise, alten Irrthümern durch philosophische Künsteleien neues Ansehen zu geben. Auch versteht es sich von selbst, daß von einer solchen Geschichte ausgeschlossen ist, jede sogenannte Philosophie, die durch regellose Anhäufung von außen, theilweise entstanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus organisch gebildet worden ist. Allerdings zwar muß es in der menschlichen Vernunft selbst einen Punkt geben, der alle Enden unsers Wissens vereinigt zusammenfasst. Aber dieser Punkt wird nicht durch willkürliche Coalitionen gefunden, die ihren Ursprung nur der Ideen-Association, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken, denn dadurch entstehen bloße Rhapsodieen, in welchen zwar die verschiedensten Lehr-Begriffe älterer und neuerer Philosophen ohne Streit aber auch ohne Eintracht (S. 174)

— denn sie widerstreiten sich nur, inwiefern sie alle Ein gemeinschaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander gestellt werden.

Das System also, das zum Mittelpunkt einer Geschichte der Philosophie dienen soll, muß selbst einer Entwickelung fähig seyn. In ihm muß ein organisirender Geist herrschen. Wie erwünscht musste in dieser Rücksicht einem philosophischen Kopf die Aufgabe der Akademie seyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibnitzischen Systeme geworden sey — einem System, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwicklung fähig sind, das einzige seiner Art war. — Hr. S. wollte diesen Vortheil, wie es scheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geschichte unsrer Philosophie, (so dürfen wir doch wohl die Leibnitzische heißen, die unter uns erfunden, von uns allein ganz verstanden wurde) aus dem engen Gesichtspunkt des philosophischen Lehrstuls betrachten werde, so konnte man desto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigstens aus dem Gesichtspunkt des Philosophen beantworten.

Tolerant ist freilich der S. 17 aufgestellte Satz: „daß in einer Metaphysik alles so streng bewiesen und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt am Ende so viel nicht.“ Man begreift nun, warum Wolf die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (das.), und

dabei doch der Mann seyn konnte, der Leibnitzens Philosophie in ein System brachte. Andere freilich sind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das Unterscheidende der ganzen Leibnitzischen Philosophie liegt, und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das Εν και παν zu der Lehre des Spinoza.

Besonders erbaulich ist es auch in einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie zu lesen, wie besonders glücklich die Wolfische Philosophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u. a. auf die Theologie und zur Bestätigung des theologischen Lehrbegriffs angewandt worden sey. Mir dünkt, so etwas gehört eher in die Geschichte der Rückschritte der Philosophie, als in die ihrer Fortschritte. — Man erstaunt, wenn der Philosophie des Theologen Crusius, die weder der Menschheit, noch irgend einer Wissenschaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt sind, während Baumgartens Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet, (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben, kaum in Vorbeigehn erwähnt wird.

Aus eben diesen toleranten Principien erklärt es sich, daß S. 38 die LitteraturBriefe als ein Werk, das auch in der Philosophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Litteratur-

Briefe das Zeitalter einer Menge verunglückter, längst vergessner Schöngeister war, und daß dieser Schriftstellerpöbel so streng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortschritte der Metaphysik nur sehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philosophischen Recensionen in jenem Werke betrifft, so zeichnen sie sich größtentheils durch nichts so sehr aus, als durch den vornehmen Ton, den sie gegen Schriften annehmen, welche über ihren Horizont sind; man lese z. B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen BeweisGrund des Daseyns Gottes, oder Abbts wahrhaft bemitleidenswerthe Recension über den Ploucquetschen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 ist bei weitem noch nicht strenge genug. Die S. 40 genannte freundschaftliche Correspondenz, (die Nicolai nach seinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbt's Tode herausgab) ist ein trauriges Denkmal litterarischer Plattheit, und der Puerilität dieses frühzeitig verdorbnen Schriftstellers, mit der er sich selbst vor Sokrates-Mendelssohn blicken lassen durfte.

Ob in eine Geschichte der Fortschritte, welche die Philosophie als Wissenschaft gemacht hat, auch der Name Mendelssohn gehöre, bleibt sehr zweifelhaft, so gerne man auch zugiebt, daß er sich um die Darstellung manches Wolfischen Lehrsatzes großes Verdienst erworben hat, und daß, wie Hr. S. sagt, in seinen Schriften alles Licht ist. Wo aber alles Licht

ist, ist im Grunde kein Licht, denn dieses Element wird nur an reellen Dingen sichtbar. Auch ist bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu seyn, ist in der Philosophie kein Verdienst, woferne die Rede nicht mit der Deutlichkeit, Tiefe des Sinns vereinigt. Diese aber erreicht man in philosophischen Dingen nicht durch noch so große Uebung und Anstrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das sie z. B. Lessing verliehen, und Mendelssohn, wie es scheint, versagt hatte. Aus der Geschichte des Lessingschen Spinozismus wenigstens erhellt soviel, daß in Ms Seele keine Ahnung von dem kam, was Lessing in philosophischer Rücksicht war, daß also auch ihre philosophischen Talente nicht nur dem Grade nach, sondern specifisch verschieden waren. Es ist zu verwundern, daß Hr. S. bei seiner sonstigen Genauigkeit, jene Geschichte so gut wie übergeht. Sie ist doppelt merkwürdig, nicht nur Lessings und seiner Freunde wegen, sondern auch, weil sie die Veranlassung war, bei welcher die Philosophie eines Geistes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erst das heranwachsende Geschlecht ganz fähig seyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geschichte enthalten ist, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfasser zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nach-Welt gefunden.

(Die Fortsetzung künftig.)

IV.

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre

für Leser, die schon ein philosophisches System haben.

1.

Ich glaube, daß die im 1sten Stücke dieses Journals gegebene Einleitung vollkommen hinlänglich ist für unbefangene Leser, d. i. für solche, die ohne vorgefaßte Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen. Anders verhält es sich mit denjenigen, die schon ein philosophisches System haben. Sie haben sich von Erbauung desselben gewisse Maximen abstrahirt, die bei ihnen zu Grundsätzen geworden sind; was nicht nach diesen Regeln zu Stande gebracht wird, ist für sie ohne weitere Untersuchung, und ohne daß sie es nur zu lesen brauchten,

falsch; es muß wohl falsch seyn, denn es ist gegen ihre alleingültige Methode hervorgebracht. Sollen diese nicht ganz aufgegeben werden, – und warum sollten sie es? — so muß man vor allen Dingen dieses Hinderniß, das uns ihre Aufmerksamkeit raubt, entfernen; man muß ihnen ein Mistrauen in ihre Regeln beibringen.

Ganz besonders ist diese vorläufige Untersuchung über die Methode bei der Wissenschaftslehre nöthig, deren ganzer Bau und Bedeutung von dem Baue und der Bedeutung der philosophischen Systeme, die bisher gäng und gäbe waren, völlig verschieden ist. Die Verfertiger der Systeme, welche ich im Sinne habe, gehen von irgend einem Begriffe aus; ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysiren sie ihn, combiniren ihn mit andern, über deren Ursprung sie eben so unbekümmert sind, und dieses ihr Räsonnement ist selbst ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige

in zweckmäßige Thätigkeit versetze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtiget wird, ist seine Sache, es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen, und zu verknüpfen, aber wie das Object sich äußere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objects selbst, und er würde seinem eigenen Zwecke gerade entgegen arbeiten, wenn er dasselbe nicht sich selbst überließe, sondern in die Entwickelung der Erscheinung Eingriffe thäte. Der Philosoph von der ersten Gattung hingegen verfertigt ein Kunst-Product. Er rechnet im Objecte seiner Bearbeitung nur auf die Materie, nicht auf eine innere selbstthätige Kraft desselben. Ehe er an die Arbeit geht, muß diese innere Kraft schon getödtet seyn, außerdem würde sie seiner Bearbeitung widerstehen. Aus dieser todten Masse verfertiget er Etwas lediglich durch seine eigene Kraft, und bloß nach seinem eigenen schon vorher entworfenen Begriffe. In der Wissenschaftslehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophieen, auf welche ich mich so eben bezog, giebt es nur eine Reihe des Denkens: die der Gedanken des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird. Es liegt ein HauptGrund des

Misverständnisses, und vieler nicht passenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre darinn, daß man diese zwei Reihen entweder gar nicht unterschied, oder was in die eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte, verwechselte; und daß man dies that, kam daher, weil man in seiner Philosophie nur Eine Reihe antraf. Die Handlung dessen, der ein KunstProduct verfertigt, ist, da sein Stoff nicht handelt, allerdings die Erscheinung selbst; aber die Relation dessen, der ein Experiment angestellt hat, ist nicht die Erscheinung selbst, um die es zu thun ist, sondern der Begriff von ihr *).

*) Auf dieselbe Verwechselung der beiden Reihen des Denkens im transscendentalen Idealismus würde es sich gründen, wenn jemand neben und außer diesem Systeme noch ein Realistisches gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte. Der Realismus, der sich uns allen, und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kömmt, d. h. die Annahme, daß Gegenstände ganz unabhängig von uns außer uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt, und abgeleitet; und die Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie. — Der Philosoph sagt nur in seinem Namen Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existirt etwas außer mir, das nicht durch mich da ist. Wie es zu einer solchen Behauptung komme, erklärt der Philosoph aus dem Grundsatze seiner Philosophie. Der erstere Standpunkt ist der rein speculative, der letztere der des Lebens und der

2.

Nach dieser vorläufigen Erinnerung, deren weitere Anwendung in unserer gegenwärtigen Abhandlung enthalten seyn wird, — wie wird die Wissenschaftslehre zu Werke gehen, um ihre Aufgabe zu lösen?

Die Frage, welche sie zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende: Woher das System der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen; oder: Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen; oder, da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird: Wie kommen wir dazu ein Seyn anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, daß das unmittelbare Object des Bewusstseyns doch lediglich das Bewusstseyn selbst sey, ausgeht, so kann sie von keinem andern Seyn, als von einem Seyn für uns reden; und es wäre völlig widersinnig, sie mit der Frage nach einem Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn für ei-

Wissenschaft (Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschafts*Lehre* genommen). Der letztere ist nur vom erstern aus begreiflich; außerdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nöthigt sich uns durch unsere Natur auf; aber er hat keinen *bekannten* und *verständlichen* Grund; der erstere aber ist auch nur lediglich dazu da, um den letztern begreiflich zu machen. Der Idealismus kann nie *Denkart* seyn, sondern er ist nur *Speculation*.

nerlei zu halten. Jedoch gerade das widersinnigste pflegt in unserm philosophischen Zeitalter von den Philosophen am gewöhnlichsten zu geschehen.

Die aufgestellte Frage: Wie ist ein Seyn für uns möglich? abstrahirt selbst von allem Seyn: d. h. nicht etwa, sie denkt ein NichtSeyn, wodurch dieser Begriff nur negirt, nicht aber von ihm abstrahirt würde, sondern sie denkt sich den Begriff des Seyns überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ. Sie fragt nach dem Grunde des Prädicats vom Seyn überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen; aber der Grund liegt allemal außerhalb des Begründeten, d. i. er ist demselben entgegengesetzt. Die Antwort muß, wenn sie eine Antwort auf diese Frage seyn soll, und auf dieselbe wirklich eingehen will, gleichfalls von allem Seyn abstrahiren. A priori, vor dem Versuche vorher, behaupten, daß diese Abstraction in der Antwort nicht möglich sey, weil sie überhaupt nicht möglich sey, heißt behaupten, daß sie auch in der Frage nicht möglich, daß sonach die Frage selbst aufgestelltermaßen nicht möglich sey: also daß die Aufgabe zu einer Metaphysik in dem angegebenen Sinne des Worts, in wiefern nach dem Grunde des Seyns für uns gefragt wird, nicht in der Vernunft liege. Aus objectiven Gründen könnte die Vernunftwidrigkeit dieser Frage gegen die Vertheidiger derselben nicht erwiesen werden; denn diese behaupten, daß die Möglichkeit und Nothwendigkeit der

Frage auf das höchste Gesetz der Vernunft, auf das der Selbstständigkeit (die praktische Gesetzgebung) sich gründe, unter welchem alle übrigen VernunftGesetze stehen, und durch dasselbe begründet, aber zugleich auch bestimmt, und auf die Sphäre ihrer Gültigkeit eingeschränkt werden. Sie werden den Gegnern ihre Argumente zugestehen, nur aber die Anwendbarkeit derselben auf den gegebenen Fall läugnen; mit welchem Rechte, kann der Gegner nur unter der Bedingung beurtheilen, wenn er sich mit ihnen zu ihrem höchsten Gesetze, aber damit zugleich zum Bedürfniß einer Beantwortung der bestrittenen Frage erhebt, und sonach aufhört, ihr Gegner zu seyn. Der Widerstreit könnte nur von einem subjectiven Unvermögen herkommen; aus dem Bewusstseyn, daß sie für ihre Person diese Frage nie erhoben, und nie Bedürfniß gefühlt, eine Antwort darauf zu erhalten. Dagegen läßt sich nun auch von der andern Seite durch objective VernunftGründe nichts ausrichten; denn der Zustand, in welchem jener Zweifel von selbst erfolgt, gründet sich auf vorhergegangene Acte der Freiheit, die sich durch keine Demonstration erzwingen lassen.

3.

Wer ist es nun, der die gefoderte Abstraction von allem Seyn vornimmt: in welcher von den beiden Reihen liegt sie? Offenbar in der Reihe des philosophischen

Räsonnements; eine andere Reihe ist bis jetzt noch nicht vorhanden.

Das, woran allein er sich hält, und woraus er das zu erklärende zu erklären verspricht, ist das Bewusstseyende, das Subject, welches er sonach rein von aller Vorstellung des Seyns auffassen müsste, um in ihm erst den Grund alles Seyns — für dasselbe, wie sich versteht — aufzuweisen. Aber dem Subjecte kömmt, wenn von allem Seyn desselben und für dasselbe abstrahirt ist, nichts zu, denn ein Handeln; es ist insbesondere in Beziehung auf das Seyn das Handelnde. In seinem Handeln sonach müsste er es auffassen; und von diesem Punkte aus wurde jene doppelte Reihe erst anheben.

Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn außer ihm; der Grund des letztern liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn, und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst — seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen als das Bedingende, und das letztere als das Bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Räsonnement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft, musste

er zeigen, zuförderst, wie das Ich für sich sey und werde, dann, daß dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne daß ihm auch zugleich ein Seyn außer ihm entstehe.

Die erste Frage sonach wäre die: Wie ist das Ich für sich selbst? Das erste Postulat: Denke dich, construire den Begriff deiner selbst; und bemerke, wie du das machst.

Jeder, der dies nur thue, behauptet der Philosoph, werde finden, daß im Denken jenes Begriffs seine Thätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache.

Ist dies nun richtig, und wird es zugestanden, so ist die Weise der Construction des Ich, der Art seines Seyns für sich und von einem andern Seyn ist nirgends die Rede) bekannt, und der Philosoph könnte nun fortschreiten zum Erweise, daß diese Handlung nicht möglich sey ohne eine andere, wodurch dem Ich ein Seyn außer ihm entstehe.

So, wie wir es jetzt beschrieben, knüpft die Wissenschaftslehre ihre Untersuchungen an. Jetzt unsere Betrachtungen darüber, mit welchem Rechte sie so verfahre.

4.

Zuförderst, was gehört in dem beschriebenen Acte dem Philosophen an, als Philosophen; — was dem

durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich, alles übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als bloßes Factum das System der gesammten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter seinen Augen zu Stande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück in sich selbst, wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen und unabhängig von demselben da für sich; muß es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Act und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. Nur für den Philosophen ist es vorher da, als Factum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat. Er muß sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erfoderlichen Begriffe schon längst aufgefaßt hat.

Was ist nun, um zuförderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; un-

ter welche Classe der Modificationen des Bewusstseyns soll es gesetzt werden? Es ist kein Begreifen: Dies wird es erst durch den Gegensatz eines NichtIch, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine bloße Anschauung. — Es ist somit noch auch kein Bewusstseyn, nicht einmal ein Selbst-Bewusstseyn; und lediglich darum, weil durch diesen bloßen Act kein Bewusstseyn zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen: auf einen andern Act wodurch ein NichtIch für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Räsonnements, und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich. Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloß in die Möglichkeit des SelbstBewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn. Der angegebene Act ist bloß ein Theil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewusstseyn zu Stande bringt.

Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen als solchem?

Jenes sich selbst construirende Ich, ist kein anderes als sein eigenes. Er kann den angegebenen Act des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.

Aber — kann man dabei fragen, und hat man dabei gefragt, — wenn diese ganze Philosophie auf Etwas durch einen Act der bloßen Willkür zu Stande gebrachtes aufgebaut wird, wird sie nicht dadurch ein Hirngespinnst, eine bloße Erdichtung? Wie will denn der Philosoph dieser nur subjectiven Handlung ihre Objectivität, wie will er denn dem, das doch offenbar nur empirisch ist, und in eine Zeit fällt — in die Zeit, da sich der Philosoph zum Philosophiren anschickt, — seine Ursprünglichkeit zusichern? Wie will er denn erweisen, daß sein gegenwärtiges freies Denken mitten in der Reihe seiner Vorstellungen, dem nothwendigen Denken, wodurch er überhaupt für sich geworden, und wodurch die ganze Reihe dieser Vorstellungen angeknüpft worden, entspreche? Ich antworte: Diese Handlung ist ihrer Natur nach objectiv. Ich bin für mich; dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen seyn, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln; denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anders gedacht, und kann nichts anders gedacht werden, als das angezeigte. Es ist so, weil ich es so mache. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt, und von jeher gedacht hat, wenn er sich denkt;

daß er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Factum des Bewusstseyns. — Jene Frage nach der Objectivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, daß das Ich noch etwas anderes sey, als sein eigener Gedanke von sich, und daß diesem Gedanken noch irgend etwas außer dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was! — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorgen sind. Wenn sie nach einer solchen objectiven Gültigkeit des Gedankens, nach dem Bande zwischen diesem Objecte und dem Subjecte fragen, so gestehe ich, daß die Wissenschaftslehre hierüber keine Auskunft geben kann. Sie mögen selbst auf die Entdeckung dieses Bandes in diesem, oder in irgend einem Falle ausgehen; bis sie sich etwa besinnen, daß jenes unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen werden, auch nur ihr Gedanke ist, und so ins Unendliche; und daß sie überhaupt nach nichts fragen und von nichts reden können, ohne es eben zu denken.

In diesem Acte nun, der für den Philosophen, als solchen, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich seinem so eben erwiesenen Rechte nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse construirt, nothwendig und ursprünglich — in diesem Acte sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiß, was er thut, weil er — es thut.

Entsteht ihm denn nun hierin ein Bewusstseyn? Ohne Zweifel: denn er schaut nicht nur an, sondern er begreift auch. Er begreift seinen Act als ein Handeln überhaupt, von welchem er zufolge seiner bisherigen Erfahrung schon einen Begriff hat; und als dieses bestimmte, in sich zurückgehende Handeln, wie er es in sich anschaut: er greift es durch diesen charakteristischen Unterschied aus der Sphäre des Handelns überhaupt heraus. — Was Handeln sey, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln, und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung liegende wird begriffen durch den Gegensatz des bloßen Seyns. Handeln ist kein Seyn; und Seyn ist kein Handeln; eine andere Bestimmung giebt es durch den bloßen Begriff nicht; für das wahre Wesen muß man sich an die Anschauung wenden.

Dieses ganze Verfahren des Philosophen nun erscheint mir wenigstens sehr möglich, sehr leicht, sehr natürlich, und ich kann mir kaum denken, wie es meinen Lesern anders erscheinen könnte, und wie sie in demselben irgend etwas Sonderbares und Geheimnißvolles finden sollten. Jeder wird hoffentlich sich selbst denken können. Er wird hoffentlich inne werden, daß, indem er zu diesem Denken aufgefodert wird, er zu etwas von seiner Selbstthätigkeit abhängigem, zu einem innern Handeln aufgefodert werde, und, wenn er das Gefoderte vollbringt, wirklich durch Selbstthätigkeit

sich afficire, also handle. Er wird dieses Handeln hoffentlich von dem entgegengesetzten, wodurch er Objecte außer sich denkt, unterscheiden können, und finden, daß in dem letztern das Denkende und das Gedachte entgegengesetzt seyn, sonach seine Thätigkeit auf Etwas von ihm selbst verschiedenes gehen solle, dahingegen in dem Gefoderten, das Denkende und das Gedachte dasselbe seyn, und sonach seine Thätigkeit in sich selbst zurück gehen soll. Er wird hoffentlich einsehen, daß, da nur auf diese Weise ihm der Gedanke seiner selbst entstehe, indem ja, wie er gefunden, durch ein entgegengesetztes Denken ihm ein ganz anderer Gedanke entsteht, — daß sage ich, der Gedanke seiner selbst nichts anderes sey, als der Gedanke dieser Handlung, und das Wort Ich nichts anders, als die Bezeichnung desselben; daß Ich: und in sich zurückgehendes Handeln, völlig identische Begriffe sind. Er wird hoffentlich begreifen, daß, wenn er mit dem transscendentalen Idealismus indeß nur problematisch voraussetze, Alles Bewusstseyn beruhe auf dem SelbstBewusstseyn, und sey dadurch bedingt — eine Voraussetzung, die er ohnedies macht, so gewiß er nur einen aufmerksamen Blick in sich selbst gekehrt, und sich bis zum Bedürfniß einer Philosophie erhoben; deren Richtigkeit aber ihm in der Philosophie selbst durch vollständige Deduction der ganzen Erfahrung aus der Möglichkeit des SelbstBewusstseyns kategorisch dargethan werden soll — daß er dann jenes in sich Zurückkehren allen andern Acten

des Bewusstseyns voraus denken müsse, als dieselben bedingend, oder, was dasselbe heißt, jenes in sich Zurückkehren als den ursprünglichsten Act des Subjects denken müsse; und zwar, da nichts für ihn ist, das nicht in seinem Bewusstseyn sey, alles übrige in seinem Bewusstseyn aber durch diesen Act selbst bedingt ist, mithin in derselben Rücksicht nicht wiederum ihn bedingen kann – als einen für ihn ganz unbedingten und sonach absoluten Act; daß demnach jene Voraussetzung, und dieses Denken des Ich als ursprünglich durch sich selbst gesetzt, abermals ganz identisch seyen; und der transscendentale Idealismus, wenn er systematisch zu Werke gehe, gar nicht anders verfahren könne, als er in der Wissenschaftslehre verfährt.

Wer hinführo gegen dieses Verfahren etwas zu erinnern haben wird, den muß ich, damit der Streiche in die leere Luft hin weniger werden, lediglich an die hier gegebene Beschreibung desselben verweisen, und ihn bitten, mir bestimmt zu sagen, bei welchem Gliede in der Reihe er anstoße.

5.

Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Acts, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich

Handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue. Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Foderung, man solle es ihm durch Räsonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Foderung eines Blindgebornen seyn würde, daß man ihm, ohne daß er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seyen.

Wohl aber läßt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewußtseyns vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines SelbstBewußtseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.

Nun aber kömmt diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Act des Bewußtseyns, vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt,

noch das Bewusstseyn vollendet, sondern beide müssen begriffen werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer sinnlichen verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird. Wie weiß ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, außer daß ich mir im Entwerfen des ZweckBegriffes, als einem Handeln unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Vereinigung des angegebenen Mannichfaltigen vollendet das Bewusstseyn. Nur der Begriffe, des vom Objecte und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst, nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen.

Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellectuelle Anschauung einschärfen wollen, daß nämlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sey; eine Bemerkung, die allerdings von Wichtigkeit ist, und welche durch die Wissenschaftslehre wahrhaftig nicht bestritten wird. Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellectuelle Anschauung abzuläugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche abläugnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellectuellen möglich, da alles, was meine Vorstellung werden soll, auf mich bezogen

werden muß; das Bewusstseyn Ich aber lediglich aus intellectueller Anschauung kommt. (Es ist eine Merkwürdigkeit in der neuern Geschichte der Philosophie, daß man nicht inne geworden, daß alles, was gegen die Behauptung einer intellectuellen Anschauung zu sagen ist, auch gegen die Behauptung der sinnlichen Anschauung gelte, und daß sonach die Streiche, die noch dem Gegner gethan werden, auf uns selbst mit fallen).

Aber, wenn zugegeben werden muß, daß es kein unmittelbares, isolirtes Bewusstseyn der intellectuellen Anschauung giebt, wie kömmt denn der Philosoph zur Kenntniß und zur isolirten Vorstellung derselben? Ich antworte; ohne Zweifel so, wie er zur Kenntniß und zur isolirten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluß, aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseyns. Der Schluß, durch welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellectuellen Anschauung kömmt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt, setze mir vor, das oder das Bestimmte zu thun, und die Vorstellung, daß es geschehe, erfolgt. Dies ist Thatsache des Bewusstseyns. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloß sinnlichen Bewusstseyns, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben angegebene, eine Folge gewisser Vorstellungen; nur dieser Folge in der ZeitReihe wäre ich mir bewusst, und nur sie könnte ich behaupten. Ich dürfte bloß sagen: ich weiß

daß auf die Vorstellung jenes bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, daß er daseyn solle, die Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, daß er wirklich dasey, daß auf die Vorstellung jener bestimmten Erscheinung, als einer, die daseyn sollte, die Vorstellung derselben Erscheinung, als einer, die wirklich war, in der Zeit unmittelbar folgte; aber ich könnte nicht den davon ganz verschiedenen Satz aussagen: In der ersten Vorstellung liegt der RealGrund der zweiten; dadurch, daß ich die erste dachte, ward mir die zweite. Ich bliebe bloß leidend, der ruhende Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das thätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzien liegt dazu kein Grund, mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewusstseyn, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen gienge, sondern Anschauung der bloßen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben. —

Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseyns; (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich ThatHandlung) nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewusstseyns, sondern, indem er unterscheidet, was in dem

gemeinen Bewusstseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst.

Eine hievon ganz unterschiedene Aufgabe ist es, diese intellectuelle Anschauung, die hier als Factum vorausgesetzt wird, ihrer Möglichkeit nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit, und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den Glauben an ihre Realität, von welchem der transscendentale Idealismus nach unserm eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des SittenGesetzes in uns, in welchem das Ich als Etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderm begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig seyn soll,

gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des SittenGesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstseyn, das außerdem nur das Bewusstseyn einer Folge meiner Vorstellungen seyn würde.

Die intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne SelbstBewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das SelbstBewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Product der eisernen Nothwendigkeit, inwiefern Nothwendigkeit für die freie Vernunft statt findet; d. h. Product der praktischen Nothwendigkeit. Ich kann von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen darf; und so zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das SittenGesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und

dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.

Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellectuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegen steht, — etwas entgegensetzen muß ich ihm, denn ich bin endlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.

Ich möchte wissen, wie diejenigen, die bei Erwähnung einer intelligiblen Anschauung die bekannte vornehme Mine annehmen, *) sich das Bewusstseyn des SittenGesetzes dächten; oder wie sie sich die Begriffe von Recht, von Tugend u. dergl., die sie doch ohne Zweifel haben, zu construiren vermöchten. Es giebt nach ihnen nur zwei Anschauungen a priori, die Zeit und den Raum. Sie bilden jene Begriffe ohne Zweifel in der Zeit, der Form des innern Sinnes; aber sie sind ihnen ohne Zweifel nicht die Zeit selbst, sondern nur eine gewisse Erfüllung der Zeit. Was ist es denn nun, womit sie die Zeit erfüllen, und was sie ihrer Construction je-

*) Dies thut z. B. in der A. L. Z. der Raphael unter den Recensenten in der Anzeige der Schellingischen Schrift vom Ich.

ner Begriffe unterlegen? Es bleibt ihnen nichts übrig, als der Raum, und ihr Recht müsste sonach etwa viereckig, und ihre Tugend cirkelrund ausfallen; so wie alle Begriffe der sinnlichen Anschauung, die sie construiren, etwa der eines Baums, eines Thiers, u. dgl. nichts sind als gewisse Beschränkungen des Raums. So denken sie sich Recht oder Tugend nicht. Also, was ist die Unterlage ihrer Construction? Wenn sie recht aufmerken, so werden sie finden, daß es das Handeln überhaupt, oder die Freiheit sey. Beide Begriffe, der des Rechts, und der der Tugend, sind ihnen bestimmte Beschränkungen des Handelns überhaupt, gerade so, wie ihnen alle sinnlichen Begriffe, bestimmte Beschränkungen des Raums sind. Wie kommen sie denn nun zu dieser Unterlage ihrer Construction? Sie haben hoffentlich Handeln nicht aus der todten Beharrlichkeit der Materie, Freiheit nicht aus dem Mechanismus der Natur geschlossen, sie müssen es durch unmittelbare Anschauung haben, und es giebt demnach außer ihren zweien Anschauungen noch eine dritte.

Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkömmt, ob die Philosophie von einer ThatSache ausgehe, oder von einer ThatHandlung (d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird). Geht sie von der ThatSache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seyns und der Endlichkeit,

und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der ThatHandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.

6.

Es ist nicht die Art der Wissenschaftslehre, noch ihres Verfassers, unter irgend einer Auctorität Schutz zu suchen. Wer erst sehen muß, ob diese Lehre mit der Lehre irgend eines andern Mannes übereinstimme, ehe er sich von ihr überzeugen will, anstatt zu sehen, ob sie mit den Aussprüchen seiner eigenen Vernunft übereinstimme, auf den rechnet sie überhaupt nicht, weil ihm die absolute Selbstthätigkeit, der ganz unabhängige Glaube an sich selbst, fehlt, die durch jene Lehre vorausgesetzt werden. Aus einem ganz andern Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung aufgetreten, daß dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlaßt worden ist, immer mehr bestärkt worden. Alle, die für Kenner der Kantischen Philosophie gelten, und in dieser Sache ihre Stimme gegeben haben, Freunde sowohl als Gegner der Wissenschafts-

Lehre versichern einstimmig das Gegentheil, *) und auf ihr Anrathen versichert es selbst Kant, der doch wohl ohne Zweifel sich selbst am besten verstehen muß **). Wenn der Verfasser der WissenschaftsLehre einer gewis-

*) Der geistreiche Verfasser der Anzeige der 4 ersten Bände dieses Phil. Journals in der A. L. Z., welcher gleichfalls zum Beweise jener Behauptung auffodert, verschweigt seine eigene Meinung über die Uebereinstimmung oder NichtUebereinstimmung beider Systeme; es ist sonach hier von ihm in keiner Rücksicht die Rede.

**) Hr. Forberg, den die A. L. Z. die Salzburger L. Z. u. a. als den Verfasser der Fragmente aus meinen Papieren (Jena 1796) nennen, kann (S. 77) „aus der besten Quelle (vermuthlich aus einem Kantischen Schreiben an ihn) versichern, daß Kant der Meinung sey, mein System sey ein ganz anderes als das Kantische. Mir zwar ist es bis jetzt unmöglich geblieben, aus der besten oder aus irgend einer Quelle Kants Meinung über die WissenschaftsLehre zu erfahren; auch bin ich sehr weit davon entfernt, dem ehrwürdigen Greise, der seinen Platz wahrlich bezahlt hat, anzumuthen, sich in einen ganz neuen, ihm ganz fremden, und von seiner Manier ganz abweichenden IdeenGang hinein zu versetzen, bloß damit er ein Urtheil spreche, das ohne allen Zweifel die Zeit schon ohne ihn sprechen wird; — und daß Kant nicht zu beurtheilen pflege, was er nicht gelesen hat, weiß ich nur zu wohl. Jedoch, ich muß billigerweise Hrn Forberg so lange glauben, bis ich das Gegentheil beweisen kann. Es mag also seyn, daß Kant eine solche Meinung geäußert habe. Dann aber ist die Frage, ob er von der wirklich gelesenen und wirklich verstande-

sen Denkart fähig wäre, so müsste ihm dies sehr willkommen seyn. Da er es für gar keine Schande hält, Kant nicht recht zu verstehen, und voraussieht, daß die Meinung, es sey allerdings keine Schande, sehr bald allgemein werden wird, so könnte er die kleine Beschämung, Kant einmal unrichtig ausgelegt zu haben, über sich nehmen, und er erhielte dagegen die Ehre, für den ersten Erfinder einer Ansicht zu gelten, die sich gewiß allgemein verbreiten, und die wohlthätigste Revolution in der Menschheit hervorbringen wird. Es lässt sich kaum erklären, warum Freunde und Gegner der Wissenschaftslehre jener Behauptung so eifrig widersprechen, warum sie den Urheber der letztern so ernstlich zu dem Beweise derselben auffodern, den er nie versprochen, den er ausdrücklich von sich abgelehnt, und der in die einstmalige Geschichte der Wissenschaftslehre, nicht aber in ihre Darstellung gehören würde. Aus zärtlicher Besorgniß für die Ehre des Verfassers thun es wenigstens die letztern nicht; und die erstern könnten dieser Sorge sich überheben, da ich selbst für eine solche Ehre keinen Sinn habe, und die Ehre, die ich kenne, in Etwas anderm suche. Geschieht es, um dem Vorwurfe zu entgehen,

nen Wissenschaftslehre, oder ob er etwa von den abentheuerlichen Misgeburten geredet hat, welche es dem Standpunktslehrer gefiel unter dem Namen der Wissenschaftslehre in den philosophischen Annalen vorzuführen, welche Annalen, wie der Herausgeber derselben wissen will, auf die Schwächen der Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht haben.

daß sie die Kantischen Schriften nicht verstanden hätten? Diese Behauptung ist wenigstens in dem Munde des Verfassers der Wissenschaftslehre kein Vorwurf, welcher so laut als möglich bekennt, daß er sie auch nicht verstanden habe, und erst, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, in ihnen einen guten und mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden; und sie wird hoffentlich bald aufhören in irgend einem Munde ein Vorwurf seyn zu können. Ist es den Gegnern insbesondere darum zu thun, den Vorwurf von sich abzulehnen, daß sie ihre eigene mit allen Kräften, die ihnen zu Theil wurden, vertheidigte Lehre nicht wieder erkannt, als sie sich ihnen unter einer fremden Gestalt darbot, so möchte ich auch ihnen diesen allerdings lästigen Vorwurf gern ersparen, wenn ich nicht ein Interesse hätte, das mir höher scheint als das ihrige, und dem das ihrige aufgeopfert werden soll. Ich will nämlich keinen Augenblick für mehr gehalten seyn, als ich bin; noch mir ein Verdienst zuschreiben lassen, das ich nicht habe.

Ich muß mich sonach wohl einmal auf den so oft gefoderten Beweis einlassen; und ergreife daher die Gelegenheit, die sich mir hier darbietet.

Die Wissenschaftslehre geht, wie wir so eben gesehen haben, aus, von einer intellectuellen Anschauung, der der absoluten Selbstthätigkeit des Ich.

Nun aber ist es doch unläugbar und liegt allen Lesern der Kantischen Schriften offen vor Augen, daß Kant gegen nichts sich entscheidender, man dürfte sagen wegwerfender, erklärt hat, als gegen die Behauptung eines Vermögens zur intellectuellen Anschauung. Diese Erklärung ist so sehr im Wesen der Kantischen Philosophie gegründet, daß er — nach aller weitern Bearbeitung seines Systems seit Erscheinung der Kr. d. r. V., wodurch die Sätze desselben in seinem Geiste offenbar eine weit höhere Klarheit, und bessere Rundung erhalten haben, wie jedem, der seine spätern Schriften mit seinen vorhergehenden aufmerksam vergleicht, einleuchten wird, — daß er, sage ich, noch in einer seiner neuesten Schriften (Ueber den vornehmen Ton in der Philosophie, Berl. M. Schr. v. May 1796) sie mit gleicher Stärke wiederholt; von dem Wahne einer intellectuellen Anschauung den alle Arbeit verachtenden Ton in der Philosophie und überhaupt die heilloseste Schwärmerei ableitet.

Bedarf es eines weitern Zeugnisses, daß eine Philosophie, die gerade auf dasjenige aufgebaut ist, was die Kantische Philosophie entschieden verwirft, das völlige Gegentheil des Kantischen Systems und gerade das heil- und sinnlose System sey, von welchem Kant in jenem Aufsatze redet? Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten. In der Kanti-

schen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Seyn, (ein Gesetztseyn, ein Beharren;) intellectuelle Anschauung wäre sonach das, unmittelbare Bewusstseyn eines nicht sinlichen Seyns; das unmittelbare Bewusstseyn des Dinges an sich, und zwar durch das bloße Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich, durch den Begriff (ungefähr so, wie die, welche das Daseyn Gottes aus dem bloßen Begriffe demonstriren, das Daseyn Gottes als eine bloße Folge ihres Denkens ansehen müssen). Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nöthig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten; die Wissenschaftslehre hat es auf andere Weise über die Seite gebracht, sie weiß, daß es die völligste Verdrehung der Vernunft, daß es ein rein unvernünftiger Begriff ist; alles Seyn ist ihr nothwendig ein sinnliches, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab; und man ist in ihr vor der Behauptung eines Beziehungs-Mittels darauf vollkommen gesichert. Die intellectuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens werth ist. Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet, (außer, wenn man will, durch den Ausdruck reine Apperception). Doch läßt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweis-

sen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage aller Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. Vft nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Krit. d. prakt. Vft nur die praktische, in der es bloß um den Innhalt zu thun war, und die Frage nach der Art des Bewusstseyns nicht entstehen konnte. — Dieses Bewusstseyn ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellectuelle Anschauung nenne, und, wenn es in der Philosophie keinen classischen Autor giebt, mit demselben Rechte so nenne, mit welchem Kant etwas anders, das Nichts ist, so nennt; mit demselben Rechte fodere, daß man sich mit der Bedeutung meiner Bezeichnung bekannt mache, ehe man mein System richtet.

Mein verehrungswürdiger Freund, der Hr. Hof-Prediger Schulz, dem ich meine noch unbestimmte Idee, die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen, bekannt machte, lange zuvor, ehe ich mit ihr im Reinen war, und welchen ich derselben Idee näher, und weniger abgeneigt fand, als irgend einen andern, hat über diesen Gegenstand eine merkwürdige Stelle. In seiner Prüfung der Kantischen Kritik der r. Vft, 2. Thl. S. 159 heißt es: „Das reine thätige SelbstBewusst-

„seyn, in welchem eigentlich eines jeden Ich besteht, „muß man aber darum, weil es uns unmittelbar beleh„ren kann und muß, nicht mit dem Anschauungs„vermögen verwechseln, und nicht etwa hieraus „schließen, daß wir ein unsinnliches, intelle„ctuelles AnschauungsVermögen" (ganz so, wie seitdem die Wissenschaftslehre behauptet hat) „be„sitzen. Denn Anschauung heißt eine Vorstel„lung, die sich auf den Gegenstand unmittelbar „bezieht. Das reine SelbstBewusstseyn aber ist nicht „Vorstellung, sondern vielmehr das, wodurch jede Vor„stellung — — erst eigentliche Vorstellung wird." — „Wenn ich sage, ich stelle mir etwas vor, so sagt dies „eben so viel, als ich bin mir bewusst, daß ich eine „Vorstellung von diesem Gegenstande habe" u. s. w. Eine Vorstellung ist sonach nach Hrn. Sch. dasjenige, dessen Bewusstseyn möglich ist. Nun redete da so eben Hr. Sch. vom reinen Selbstbewusstseyn. Ohne Zweifel weiß er von dem, wovon er redet; und er hat sonach als Philosoph allerdings eine Vorstellung vom reinen SelbstBewusstseyn. — Aber von diesem Bewusstseyn des Philosophen redet Hr. Sch auch nicht, sondern von dem ursprünglichen; und der Sinn seiner Behauptung ist sonach der: ursprünglich, d. i. im gemeinen Bewusstseyn ohne philosophische Reflexion, mache das bloße SelbstBewusstseyn kein vollständiges Bewusstseyn aus, sondern es sey nur ein nothwendiger Bestandtheil, wodurch das letztere erst möglich werde. Aber macht denn

die sinnliche Anschauung ein Bewusstseyn, ist sie denn etwas anders, als auch das, wodurch eine Vorstellung erst Vorstellung wird. Die Anschauung ohne Begriff ist ja blind. In welchem Sinne mag Hr. Sch. die (sinnliche) Anschauung mit Ausschluß des SelbstBewusstseyns Vorstellung nennen? Auf dem Gesichtspunkte des Philosophen ist, wie wir gesehen haben, das SelbstBewusstseyn es eben sowohl als sie; auf dem des ursprünglichen Vorstellens ist sie es eben so wenig, als das SelbstBewusstseyn es ist. Oder macht der Begriff eine Vorstellung aus? Der Begriff ohne Anschauung ist ja leer. SelbstBewusstseyn, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Absonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden. Nach Kant, nach Schulz, nach mir, gehört zu einer vollständigen Vorstellung dreierlei, das wodurch die Vorstellung sich auf ein Object bezieht, und die Vorstellung von Etwas wird, und welches wir einstimmig die sinnliche Anschauung nennen; — (auch wenn ich selbst das Object der Vorstellung bin, ist es so; ich werde mir selbst ein Beharrliches in der Zeit) — das, wodurch sie sich auf das Subject bezieht, und meine Vorstellung wird, und welches bei Kant und Schulz nicht Anschauung heißen soll, von mir aber, weil es zur vollständigen Vorstellung in demselben Verhältnisse steht, als die sinnliche Anschauung, so genennt wird; und endlich das, wodurch beides vereinigt, und

nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, welches wir abermals einstimmig den Begriff nennen.

Ueberhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbstständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muß in ihr selbst begründet seyn, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus Etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem, außer ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die Wissenschaftslehre ist transscendentaler Idealismus. Und welches ist denn der Inhalt der Kantischen Philosophie in zwei Worten? Wie ließe denn Kants System sich charakterisiren? Ich bekenne, daß ich mir unmöglich denken kann, wie man nur einen Satz in Kant verstehen und mit andern Sätzen zusammenreimen könne, ohne dieselbe Voraussetzung, ich glaube, daß an allen Ecken und Enden sie hervorleuchte: ich gestehe, daß ich unter andern auch darum den gefoderten Beweis von mir ablehnte, weil es mir ein wenig lächerlich, und ein wenig langweilig schien, durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzuzeigen.

Ich will hier nur eine Hauptstelle aus Kant anführen. Er sagt (Kr. d. r. Vft. n. Ausg. S. 136): „der „oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung, „in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Man-

„nichfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Ein„heit der Apperception stehe.“ Das heißt mit andern Worten: daß ein Angeschautes gedacht werde, ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Möglichkeit der ursprünglichen Einheit der Apperception dabei bestehen könne, und, folgere ich weiter, — da nach Kant auch die Anschauung nur dadurch möglich ist, daß sie gedacht und begriffen werde, indem nach ihm die Anschauung ohne Begriff blind, d. h. gar nichts ist, — mithin die Anschauung selbst unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens steht, so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelst dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach alles Bewusstseyn, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception.

Welches ist die Bedingung — Kant redet zwar hier von Bedingungen, aber er giebt allerdings nur Eine als GrundBedingung an — welches ist die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperception? Nach §. 16, die: daß meine Vorstellungen begleitet seyn können von dem: Ich denke (S. 132, Z. 14 ist das Wort Ich allerdings allein mit Schwabacher gedruckt, und es ist daran etwas gelegen) d. h. Ich bin das denkende in diesem Denken.

Von welchem Ich ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannichfal-

tigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, daß die angeführten Worte Kants die Bedeutung hätten: Ich, der ich D denke, bin derselbe Ich, der C und B und A gedacht hat, und durch das Denken meines mannichfaltigen Denkens werde ich mir erst Ich; nämlich das Identische im Mannichfaltigen. Dann wäre Kant gerade so ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn, dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken, und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir je zu einem Denken gelangen sollten. *)

Aber wir wollen hier nicht bloß folgern, sondern Kants eigene Worte anführen. S. 132 sagt er: „Die„se Vorstellung: Ich denke, ist ein Actus der Sponta„neität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehö„rig, angesehen werden." (Also auch nicht zur innern, setze ich hinzu, zu welcher die so eben beschriebene Identität des Bewusstseyns allerdings gehört.) „Ich nenne sie „die reine Apperception, um sie von der empirischen „(so eben angeführten) zu unterscheiden, weil sie dasjeni-

*) Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch das Zusammenfassen dieser mehrern Vorstellungen doch nur ein mannichfaltiges Denken, als Ein Denken überhaupt, keineswegs aber ein Denkendes in diesem mannichfaltigen Denken herauskommen.

„ge SelbstBewusstseyn ist, was, indem es die Vorstel„lung, Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß „begleiten können, und in allem Bewusstseyn „ein, und dasselbe ist, von keiner weiter beglei„tet werden kann.“ Hier ist die Natur des reinen Selbst-Bewusstseyns klar beschrieben. Es ist in allem Bewusstseyn dasselbe; also unbestimmbar durch irgend ein zufälliges des Bewusstseyns: das Ich in ihm ist lediglich durch sich selbst bestimmt, und ist absolut bestimmt. — Auch kann Kant unter dieser reinen Apperception nicht das Bewusstseyn unserer Individualität verstehen, noch das letztere mit dem erstern vermischen; denn das Bewusstseyn der Individualität ist nothwendig von einem andern Bewusstseyn, dem eines Du begleitet, und nur unter dieser Bedingung möglich.

Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des reinen Ich, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnisse denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als dasselbe bedingend. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältniß: somit müsste ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesammten Be-

wusstseyns, oder was dasselbe heißt, ein System der Philosophie vom reinen Ich ausgehen, gerade so, wie die Wissenschaftslehre es thut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben.

Aber man dürfte vielleicht dieses Argument durch folgende Unterscheidung entkräften wollen: Ein anderes ist bedingt; ein anderes bestimmt.

Nach Kant ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn nur bedingt, d h. der Innhalt desselben kann durch irgend etwas außer dem Selbstbewusstseyn begründet seyn; die Resultate dieser Begründung nun müssen den Bedingungen des Selbstbewusstseyns nur nicht widersprechen; die Möglichkeit desselben nur nicht aufheben: aber sie brauchen eben nicht aus ihm hervorzugehen.

Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstseyn vorkömmt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund desselben außer dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht. — Ich muß darthun, daß in unserm Falle die Bestimmtheit aus der Bedingtheit unmittelbar folge, daß sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statt habe, und nichts sage. Wer da sagt: Alles Be-

wusstseyn ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbst-Bewusstseyns, und so will ich es jetzo betrachten, der weiß in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewusstseyn; und abstrahirt von allem, was er etwa doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Princip das Gefoderte ab; und nur was er so als Bewusstseyn abgeleitet hat, ist für ihn Bewusstseyn, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach bestimmt ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewusstseyn den Umfang dessen, was ihm als Bewusstseyn gilt, darum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, daß alles Bewusstseyn durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns bedingt sey.

Nun weiß ich sehr wohl, daß Kant ein solches System keineswegs aufgestellt hat; denn dann würde der Verf. der Wissenschaftslehre sich der Mühe überhoben, und einen andern Zweig des menschlichen Wissens zur Bearbeitung gewählt haben. Ich weiß, daß er die von ihm aufgestellten Kategorieen keineswegs als Bedingungen des Selbstbewusstseyns erwiesen, sondern nur gesagt hat, sie seyen dies: daß noch weniger Raum und Zeit, und das von ihnen im ursprünglichen Bewusstseyn Unabtrennliche, welches beide erfüllt, als solche Bedingungen abgeleitet sind; indem von ihnen nicht einmal, wie von den Kategorieen ausdrücklich, sondern nur vermittelst der oben gemachten Folgerung, gesagt wird, daß sie dies seyen. Aber ich glaube eben

so sicher zu wissen, daß Kant sich ein solches System gedacht habe; daß alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systemes sind, und daß seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, daß er es auch Andern hätte vortragen können, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen gewollt, wie einige Winke anzudeuten scheinen; *) könnte, wie mir es vorkömmt, ganz

*) Z. B. Krit. d. r. Vft, S. 108. „Der Definition dieser Kategorieen überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben seyn möchte." Die Kategorieen können nur, jede durch ihre bestimmte Beziehung auf die Möglichkeit des Selbst-Bewusstseyns, definirt werden, und wer im Besitz dieser Definitionen ist, der ist nothwendig im Besitz der Wissenschaftslehre. — S. 109. „In einem System der reinen „Vernunft würde man sie (diese Definition) mit Recht „von mir fodern können; aber hier würde sie nur den „Hauptpunkt aus den Augen bringen." In dieser Stelle ist ja das System der reinen Vernunft, und das hier (die Kritik der reinen Vernunft) entgegengesetzt, und die letztere wird nicht für das erstere ausgegeben. Es lässt sich nicht wohl einsehen, wie seit der Zeit, nachdem besonders Reinhold die Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchung in Anregung gebracht, und von Kant kein System der reinen Vernunft erschienen, durch ihr bloßes Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben solle, und warum die nach dieser

ununtersucht bleiben, oder, wenn es untersucht werden soll, so mag dies ein anderer thun; denn über diesen Punkt habe ich nie etwas behauptet. Wie diese Untersuchung auch ausfalle, so bleibt dem erhabenen Manne doch das Verdienst ganz eigenthümlich, die Philosophie zuerst mit Bewusstseyn von den äußeren Gegenständen abgezogen, und sie in uns selbst hineingeführt zu haben. Dies ist der Geist *), und die innigste Seele seiner ganz

Stelle allerdings erlaubten weiteren Fragen, nachdem sie wirklich geschehen, ein wenig unsanft abgewiesen worden. — Nach mir fehlt es nun der Krit. d. r. V. keineswegs am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da nur ist auf dasselbe nicht aufgebaut, und die BauMaterialien — obgleich schon sauber zubereitet, — liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander:

*) Nach dem Geiste zu erklären ist man wohl genöthigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fort will. Kant selbst legt in dem bescheidenen Bekenntnisse, daß er sich der Gabe der Deutlichkeit nicht sonderlich bewusst sey, keinen großen Werth auf seinen Buchstaben, und in der Vorrede zur 2ten Aufl. d. Krit. d. r. Vft. S. XLIV empfiehlt er selbst, seine Schriften nach dem Zusammenhange, und nach der Idee im Ganzen, also nach dem Geiste, und der Absicht, die einzelne Stellen haben können, zu erklären. Er selbst giebt (Ueber eine Entdeckung ꝛc. S. 119 fgg.) eine merkwürdige Probe der Erklärung nach dem Geiste in der Auslegung Leibnitzens; deren Sätze insgesamt von der Prämisse ausgehen: Ist es wohl glaublich, daß Leibnitz dies habe sagen wollen, und dies und dies

zen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre.

Aber man hält mir einen Hauptunterschied vor, der zwischen dem Kantischen System und der Wissenschaftslehre seyn soll; dieser Unterschied ist noch ganz neuerlich von einem Manne, der, wie nicht leicht ein Anderer, die gegründete Meinung vorlängst für sich hat, daß er Kant verstanden habe, und der es nunmehro gezeigt hat, daß er auch die Wissenschaftslehre gefaßt habe, abermals angegeben worden. Reinhold nämlich, indem er (S. 341 der Auswahl vermischter Schriften, 2 Thl. Jena, b. Mauke. 1797) erhärten

S. 122 sagt er: man müsse sich durch die (von Leibnitz mit ausdrücklichen Worten gegebene) Erklärung von der Sinnlichkeit als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören lassen, sondern vielmehr eine seiner Absicht angemessene an deren Stelle setzen, weil sonst sein System nicht mit sich selbst übereinstimmen würde. Eben so werde das behauptete AngebornSeyn gewisser Begriffe ganz unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nehme. Das letztere sind Kants eigene Worte. — Es wird also wohl darauf hinauskommen: daß man einen originellen philosophischen Schriftsteller (von bloßen Auslegern kann hier gar nicht die Rede seyn, denn diese vergleicht man mit ihrem Autor, wenn er noch nicht verloren gegangen ist) nach dem wirklich in ihm liegenden, nicht aber nach einem vorgeblich in ihm liegen sollenden Geiße, erkläre.

will, daß der Verf. der Wissenschaftslehre durch die Behauptung, die ich so eben wiederholt und begründet habe, sich selbst, und was daraus freilich folgt, auch andern Kennern der Kantischen Schriften unrecht gethan habe, sagt: „der Grund unserer Behauptung, daß unsern Vorstellungen etwas außer uns „entspreche, ist freilich auch nach der Krit. d. r. Vft. „im Ich vorhanden; aber nur inwiefern die empirische Erkenntniß (Erfahrung) in demselben als „ein Factum statt findet; und inwiefern diese Erkenntniß ihrem transscendentalen Innhalte nach „(der nur die Form derselben ausmacht) lediglich „im bloßen Ich — aber ihrem empirischen Innhalt, nach, durch den sie objective Realität hat, im „Ich durch etwas vom Ich Verschiedenes begründet seyn muß. Es war keine wissenschaftliche „Form der Philosophie möglich, so lange jenes vom „Ich Verschiedene als Grund der objectiven Realität des Transscendentalen lediglich außer dem Ich „aufgesucht werden mußte."

Ich habe meine Leser nicht überzeugt, und meinen Beweis nicht gründlich geführt, wenn ich nicht diesen Einwurf hebe.

Die (lediglich historische) Frage ist die: Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Innhalte nach, durch Etwas vom Ich Verschiedenes begründet?

Ich weiß sehr wohl, daß alle Kantianer, nur Herrn Beck ausgenommen, dessen Werk, worauf es hier ankommt, der Standpunkt, nach der Wissenschaftslehre erschien, *) Kant so verstanden haben. So versteht ihn selbst sein neuerlich von ihm bestätigter Ausleger, Hr. Schulz, welchen ich dieses Umstandes wegen hier anführe. Wie oft giebt dieser Hrn Eberhard zu, daß der objective Grund der Erscheinungen in etwas liege, das Ding an sich ist; (z. B. S. 99 der Prüfung ꝛc. 2 Thl.) daß dadurch die phaenomena bene fundata sind, u. dgl. Wie Reinhold noch bis auf diese Stunde Kanten auslegt, haben wir so eben gesehen.

Es mag anmaaßend, und verkleinerlich für Andere scheinen, wenn ein einziger auftritt, und sagt: bis diesen Augenblick hat unter einer Menge würdiger Gelehrten, die ihre Zeit und Kräfte auf die Auslegung eines gewissen Buchs verwandt, kein einziger dieses Buch anders, als ganz verkehrt verstanden; sie haben gerade das, dem Systeme, welches vorgetragen wird, entgegengesetzte System in ihm gefunden; Dogmatismus statt transscendentalen Idealismus: ich allein aber

*) Hrn Schelling rechne ich nicht unter die Ausleger Kants, so wie auch ich nie anders, als durch jene Behauptung, und durch das, was ich hier sage, auf diese Ehre Anspruch gemacht.

verstehe es recht. Doch dürfte auch wirklich diese Anmaaßung nur scheinbar seyn, denn es läßt sich hoffen, daß hinter her auch andere das Buch so verstehen werden, und dieser Einzige nicht Einzig bleiben wird. Andere Gründe, warum es eben nicht für anmaßend zu halten ist, wenn man es wagt, den Kantianern insgesammt zu widersprechen, will ich hier nicht anführen.

Aber — was das wunderbarste bei der Sache ist — die Entdeckung, daß Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger, als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen. Er steht in Jacobi's Idealismus und Realismus; ein Gespräch (Breslau 1787) in der Beilage: Ueber den transscendentalen Idealismus, S. 207, ff. Jacobi hat daselbst die entscheidendsten, und in die Augen springendsten Aeußerungen Kants über diesen Punkt, mit den eigenen Worten desselben, angeführt und zusammengestellt. Ich mag, was schon gethan ist, und was sich nicht füglich besser thun läßt, nicht noch einmal thun, und verweise die Leser um so lieber an das angeführte Buch selbst, da das ganze Buch, so wie alle philosophischen Schriften Jacobi's wohl auch noch jetzt eine dem Zeitalter ersprießliche Lectüre seyn möchten.

Nur einige Fragen mögen jene Ausleger Kants mir erlauben, an sie zu thun. Wie weit erstreckt sich denn

nach Kant die Anwendbarkeit aller Kategorieen, und insbesondere die der Causalität? Nur über das Gebiet der Erscheinungen; so nach nur über das, was schon für uns, und in uns selbst ist. Und auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Innhalts der Erkenntniß, kommen? Ich denke, nur durch einen Schluß vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffs der Causalität. So findet Kant selbst die Sache; (S. 211 der Jacobi'schen Schrift;) und verwirft schon darum die Annahme an sich außer uns befindlicher Dinge. Jene Ausleger aber lassen ihn die GrundBehauptung seines Systems über die Gültigkeit der Kategorieen überhaupt, für diesesmal vergessen, und ihn durch einen beherzten Schluß aus der Welt der Erscheinungen heraus, bei dem an sich außer uns befindlichen Dinge anlangen. Aenesidemus, der für seine Person Kant freilich auch so versteht, und dessen Skepticismus, gerade wie jene Kantianer, die Wahrheit unserer Erkenntniß in ihre Uebereinstimmung mit den Dingen an sich setzt, hat jene arge Inconsequenz vernehmlich genug gerügt. Was haben ihm denn jene Ausleger darauf geantwortet? — Kant redet doch von einem Dinge an sich? Was ist ihm denn dieses Ding? Ein Noumen, wie wir in mehrern Stellen seiner Schriften lesen können. Dasselbe, nämlich bloßes Noumen, ist es auch bei Reinhold und Schulz. Was aber ist denn ein Noumen? Nach

Kant, nach Reinhold, nach Schulz, etwas, das von uns, nach nachzuweisenden und von Kant nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu gedacht wird, und nach diesen Gesetzen hinzu gedacht werden muß *); das sonach nur durch unser Denken entsteht; jedoch nicht durch unser freies, sondern durch ein unter Voraussetzung der Ichheit nothwendiges Denken — und sonach nur für unser Denken, für uns denkende Wesen, da ist. Und dieses Noumen, oder Ding an sich, wozu wollen jene

*) Hier liegt der Grundstein des Kantischen Realismus. — Etwas als Ding an sich, d. i unabhängig von mir, dem empirischen, vorhandenes, muß ich mir auf dem Gesichtspunkte des Lebens, wo ich nur das Empirische bin, denken; und weiß eben darum nichts von meiner Thätigkeit in diesem Denken, weil sie nicht frei ist. Nur auf dem philosophischen Gesichtspunkte kann ich auf diese Thätigkeit in meinem Denken schließen. Daher mochte es kommen, daß der beliebte Denker unsers Zeitalters, auf dessen Schrift ich mich oben berufe, den so richtig gefaßten transscendentalen Idealismus nicht annahm, ja durch die bloße Darstellung ihn zu vernichten glaubte, weil er sich diesen Unterschied der zwei Gesichtspunkte nicht klar dachte, und voraussetzte, die idealische Denkart werde im Leben angemuthet; eine Anmuthung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn. — So wie es meiner Meinung nach eben daher kommt, daß andere, die sich zu diesem Idealismus bekennen, noch ein realistisches System außer dem idealistischen annehmen wollen, zu welchem sie nie den Eingang finden werden.

Ausleger es noch weiter brauchen? Dieser Gedanke eines Dinges an sich ist durch die Empfindung begründet, und die Empfindung wollen sie wieder durch den Gedanken eines Dinges an sich begründen lassen. Ihr Erdball ruht auf dem großen Elephanten, und der große Elephant — ruht auf ihrem Erdballe. Ihr Ding an sich, das ein bloßer Gedanke ist, soll auf das Ich einwirken! Haben sie ihre erste Rede wieder vergessen; und ist ihr Ding an sich, das noch so eben ein bloßer Gedanke war, jetzt etwas anders, als ein bloßer Gedanke; oder wollen sie in allem Ernste einem bloßen Gedanken das ausschließende Prädicat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des großen Genie, das mit seiner Fakel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?

Daß der Kantianismus der Kantianer das so eben beschriebene System wirklich ist; wirklich diese abentheuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen lässt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Seyn nur durch das Denken der Intelligenz entstehen lässt, und von einem andern Seyn gar nichts weiß, enthalte, ist mir nur zu wohl bekannt. Ich nehme von dem, was ich darüber sagen werde, die beiden ehrwürdigen Männer aus, die ich bisher genannt habe: Reinhold, weil dieser, mit einer GeistesKraft, und einer Wahrheits-Liebe, die seinem Kopfe und seinem Herzen die höchste

Ehre macht, dieses System (das er jedoch noch immer für das Kantische hält, und allein über diese historische Frage bin ich mit ihm uneins) abgelegt; und Schulz, weil derselbe seit geraumer Zeit, und besonders seit den neuern Untersuchungen, in der Philosophie keine Stimme gegeben, und sich daher billigerweise annehmen lässt, daß er über sein vorheriges System zweifelhaft geworden. Im allgemeinen aber muß jeder, der seines innern Sinnes nur noch insoweit mächtig ist, daß er Denken und Seyn unterscheiden kann, und beides nicht untereinander mengt, einsehen, daß man einem solchen Systeme, in welchem beides allerdings untereinander geworfen wird, nur zu viele Ehre erweiset, wenn man ernsthaft davon spricht. Es ist allerdings den wenigsten Menschen anzumuthen, daß sie den natürlichen Hang zum Dogmatismus überwinden, und sich zum freien Fluge der Speculation erheben: Was einem Manne von überwiegender Geisteskraft, wie Jacobi, nicht möglich war, wie könnte man dies von gewissen andern, die ich Ehrenhalben hier nicht nenne, erwarten? Hätten sie also doch immer Dogmatiker seyn und bleiben mögen! Aber daß diese unheilbaren Dogmatiker sich einbilden konnten: Kants Kritik sey so was für sie; daß sie, da Kants kritische Schriften — Gott mag wissen, durch welchen Zufall — in einem berühmten Journale gelobt wurden, meinten, sie könnten die Mode wohl auch mitmachen, und Kantianer werden; daß sie seitdem Jahre lang in ihrer Taumelei manches Ries kostbaren Papiers

beschrieben, ohne in dieser langen Zeit auch nur ein einzigesmal zu sich selbst zu kommen, und einen Perioden dessen, was sie selbst geschrieben, zu verstehen; daß sie bis diesen Tag, nachdem sie etwas fühlbar gerüttelt worden, sich den Schlaf noch nicht aus den Augen reiben können, sondern lieber mit Händen und Füßen nach den unwillkommenen Ruhestörern um sich schlagen; daß das lehrbegierige teutsche Publicum jenes geschwärzte Papier begierig an sich gekauft und den Geist desselben in sich zu saugen gesucht; und es auch wohl wieder abgeschrieben, und dies Abgeschriebene zum drittenmale abgeschrieben, ohne sonderlich dahinter zu kommen, daß kein Sinn darin sey: dies wird in den Annalen der Philosophie auf immer die Schande unsers Jahrhunderts bleiben, und unsere Nachkommen werden sich die Begebenheiten dieser Jahre nicht anders erklären können, als durch die Voraussetzung einer GeistesEpidemie, die sich in denselben verbreitet.

Aber, sagt man mir, dein Argument ist, wenn wir von der citirten Jacobi'schen Schrift, die uns freilich durch die eignen Worte Kants hart fällt, abstrahiren, denn doch kein anderes als dies: Das ist abgeschmackt, mithin hat es Kant nicht gesagt. Wenn wir nun auch das erstere zugeben, — wie wir leider müssen, — warum soll denn Kant diese Abgeschmacktheit nicht eben sowohl gesagt haben können, als wir andern, unter denen einige sind, deren Verdienste du selbst anerkennst,

und denen du hoffentlich nicht allen gesunden Verstand absprechen wirst. — Ich antworte: ein anderes ist der Erfinder eines Systems, ein anderes seine Erklärer und Nachfolger. Was bei den letztern nicht von absolutem Mangel der gesunden Vernunft zeugt, würde bei dem erstern davon zeugen. Der Grund ist dieser: die letztern haben die Idee des Ganzen noch nicht; denn hätten sie dieselbe, so brauchten sie das neue System nicht zu studiren; sie sollen diese Idee erst aus den Theilen, die ihnen der Erfinder vorlegt, zusammensetzen; und alle diese Theile sind in der That in ihrem Geiste nicht eher ganz bestimmt, gerundet und geglättet, ehe sie sich nicht in ein natürliches Ganze fügen. Nun erfodert vielleicht diese Auffassung der Theile einige Zeit, und während dieser Zeit kann es geschehen, daß sie dieselben im Einzelnen falsch bestimmen, und sie sonach, in Beziehung auf das zu Stande zu bringende Ganze, welches sie aber noch nicht haben, in Widerspruch mit einander versetzen. Dagegen geht der Erfinder von der Idee des Ganzen aus, in der alle Theile vereinigt sind, und diese Theile legt er einzeln vor, weil er nur durch sie das Ganze mittheilen kann. Das Geschäft der erstern ist ein Syntheſiren dessen, was sie noch gar nicht haben, sondern erst durch die Syntheſis erhalten sollen; das Geschäft des letztern ein Analyſiren dessen, was er schon in sich hat. Es folgt gar nicht, daß die erstern den Widerspruch, in welchem die einzelnen Theile in Beziehung auf ein daraus zusammenzu-

setzendes Ganze stehen, wirklich denken, den ein Anderer, der diese Theile zusammensetzt, etwa hinterher finden wird; denn wie, wenn sie noch nicht bis zum Zusammensetzen gekommen wären? Aber es folgt ganz sicher, daß derjenige, der von dem wirklich zusammengesetzten ausgieng, den Widerspruch dachte, oder zu denken vermeinte, der in den Theilen seiner Darstellung ist; denn er hatte die Theile einmal ganz gewiß bei einander. Es ist nicht abgeschmackt, jetzt den Dogmatismus zu denken und dann den transscendentalen Idealismus: das können wir alle und müssen es alle, wenn wir über beide Systeme philosophiren: aber es ist abgeschmackt, beide als Eins denken zu wollen. Der Ausleger des Kantischen Systems thut das letztere nicht nothwendig, aber der Urheber dieses Systems hätte es sicherlich gethan, wenn sein System auf diese Vereinigung ausgienge.

Diese Absurdität irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? So lange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich: oder, daß ich seiner Terminologie mich bediene, die Empfindung sey in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalen Gegenstande zu erklären, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant

berichten. Thut er aber diese Erklärung; so werde ich die Krit. d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs.

Nun aber sagt doch Kant, erwiedern die Gegner, mit deutlichen Worten (§. 1. Krit. d. r. V.): „daß uns „der Gegenstand gegeben werde„ — „daß dies dadurch „möglich sey, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire„ — daß es eine Fähigkeit gebe, durch die „Art, wie wie wir von den Gegenständen afficirt „werden, Vorstellungen zu bekommen, welche Sinnlichkeit heiße.“ Er sagt sogar (Einleitung, S. 1): „Wodurch sollte unser Erkenntniß-Vermögen zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch „Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und theils von „selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandes„Thätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, „sie zu verknüpfen, oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke, zu einer Erkenntniß „zu verarbeiten, die Erfahrung heißt.“ — Dieses werden auch ungefähr alle die Stellen seyn, die sie für sich anführen können. Hiebei, bloß Stellen gegen Stellen, Worte gegen Worte gehalten, und von der Idee des Ganzen, welche meiner Voraussetzung nach jene Ausleger noch gar nicht hatten, abstrahirt, frage ich zuförderst: wenn diese Stellen mit den späterhin unzähligemal wiederholten Aeußerungen, daß von einer Einwirkung eines an sich außer uns befindlichen transscendentalen Ge-

genstandes gar nicht die Rede seyn könne, wirklich nicht zu vereinigen wären, wie geschah es denn, daß diese Ausleger den wenigen Stellen, die nach ihnen einen Dogmatismus lehren, lieber die unzähligen Stellen, die einen transscendentalen Idealismus lehren, als umgekehrt den letztern die erstern, aufopfern wollten? Ohne Zweifel dadurch, daß sie nicht unbefangen an das Studium der Kantischen Schriften giengen, sondern ihren mit ihrem innigsten Seyn verwebten Dogmatismus als einzig richtiges System, das ja wohl der verständige Kant auch haben müsse, schon als Maßstab der Erklärung mit hinzu brachten, und über den Dogmatismus bei Kant gar nicht Belehrung, sondern nur Bestätigung suchten.

Aber lassen sich denn diese entgegengesetzt scheinenden Aeußerungen wirklich nicht vereinigen? Kant redet in diesen Stellen von Gegenständen. Was dieser Ausdruck bei ihm bedeuten solle, darüber haben ohne Zweifel wir nichts zu bestimmen, sondern die eigene Erklärung Kants darüber anzuhören. „Der Verstand, sagt Kant (S. 221 der Jacobi'schen Abhandlung) ist es, welcher das Object (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzu thut, indem er ihr Mannichfaltiges in Einem Bewußtseyn verknupft. Alsdenn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist

aber nicht der transscendentale Gegenstand (d. i. das Ding an sich) denn von diesem wissen wir nicht einmal so viel." Was ist also der Gegenstand? Das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugethane, ein bloßer Gedanke. — Der Gegenstand afficirt; etwas das nur gedacht wird, afficirt. Was heißt denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anders als: es afficirt, inwiefern es ist, also es wird nur gedacht, als afficirend. „Die Fähigkeit, durch die Art, wie wir durch die Gegenstände affeirt werden, Vorstellungen zu bekommen" — was ist nun sie? Da wir die Affection selbst nur denken, denken wir ohne Zweifel das Gemeinsame derselben auch nur; sie ist auch nur ein bloßer Gedanke. Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, daß er dich afficirt habe, so denkst du dich in diesem Falle afficirt; und wenn du denkst, daß dies bei allen Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als afficirbar überhaupt, oder mit andern Worten: Du schreibst dir durch dieses dein Denken Receptivität oder Sinnlichkeit zu. So wird der Gegenstand als gegeben auch nur gedacht: und so ist die aus der Einleitung entlehnte Stelle auch nur aus dem System des nothwendigen Denkens auf dem empirischen Gesichtspunkte entlehnt, das durch die darauf fozende Kritik erst erklärt und abgeleitet werden sollte.

Wird denn sonach überhaupt keine Rührung, keine Affection zur Erklärung der Erkenntniß angenommen? Daß ich den Unterschied in einem Worte fasse: Allerdings geht alle unsere Erkenntniß aus von einer Affection; aber nicht durch einen Gegenstand. Dies ist Kants Meinung, und es ist die der Wissenschaftslehre. Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht, und auch Hr. Reinhold *) auf dasjenige, was das Setzen eines NichtIch bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet, so halte ich es für schicklich, bei dieser Gelegenheit die Sache kürzlich auseinander zu setzen. Ich werde mich dabei meines SprachGebrauchs bedienen, und nicht des Kantischen, weil ich natürlicher Weise den erstern mehr in der Gewalt habe, als den letztern.

So gewiß ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines SelbstSetzens. Ich bin zufolge dieser Anschauung endlich.

Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt eine ursprüngliche Beschränktheit. — Man könnte hier noch weiter erklären wollen; entweder die Beschränktheit meiner als des

*) In seiner Auseinandersetzung der HauptMomente der Wissenschaftslehre, in den oben angezeigten Vermischten Schriften.

Reflectirten, aus der nothwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflectirenden, so daß ich mir endlich würde, weil ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflectirenden aus der Beschränktheit des Reflectirten, so daß ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere.

Alle Beschränktheit ist zufolge ihrer Anschauung, und zufolge ihres Begriffes eine durchgängig bestimmte, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt.

Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Nothwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduction ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das bloß Empirische unserer Erkenntniß. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Ver-

nunftWesen ein Mensch bin, durch die ich unter den Menschen diese bestimmte Person bin, u. s. w.

Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinüber getrieben wird) und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein Gefühl: (So nenne ich es lieber, als nach Kant Empfindung. Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens) das Gefühl des Süßen, Rothen, Kalten, u. d. gl.

Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen transscendenten Idealismus, und eine unvollständige Philosophie, die die bloß empfindbaren Prädicate der Objecte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu gerathen, und Reinhold die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuthen.

Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer, den ich so eben gezeigt habe, und den sie gern Kant aufbürden möchten. Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich. Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle transscendentale Erklärung ein Ende, aus dem oben angezeigten Grunde. Das vom transscendentalen Gesichtspunkte

aus beobachtete empirische Ich aber erklärt sich sein Gefühl allerdings; nach dem Gesetze: kein Begränztes ohne Begränzendes; es erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloß Subjective des Gefühls durch Denken überträgt, als auf sein neu Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Object macht. Die fortgesetzte Analyse, und das fortgesetzte Erklären seines eigenen Zustandes giebt ihm sein WeltSystem; und das Beobachten der Gesetze dieses Erklärens dem Philosophen seine Wissenschaft. Hier liegt der Kantische empirische Realismus, welcher aber ein transscendentaler Idealismus ist.

Diese ganze Bestimmtheit, sonach auch die durch sie mögliche Summe der Gefühle, ist anzusehen als a priori, d. i. absolut, und ohne alles unser Zuthun bestimmt; sie ist die Kantische Receptivität, und ein besonderes aus ihr ist ihm eine Affection. Ohne sie ist das Bewusstseyn allerdings unerklärbar.

Es ist ohne Zweifel unmittelbares Factum des Bewusstseyns: ich fühle mich so und so bestimmt. Wenn nun die oft belobten Philosophen dieses Gefühl erklären wollen, sehen sie denn nicht ein, daß sie dann etwas daran hängen wollen, das nicht unmittelbar im Facto liegt; und wie können sie dies ohne durch Denken, und zwar durch Denken nach einer Kategorie; hier nach dem Satze des RealGrundes. Wenn sie nun nicht etwa eine

unmittelbare Anschauung des Dinges an sich und seiner Verhältnisse haben, was wissen sie denn über diesen Satz anders, als daß sie genöthigt sind, nach ihm zu denken. Sie sagen sonach nichts weiter aus, als daß sie genöthigt sind, ein Ding als Grund hinzu zu denken. Dies gesteht man ihnen nun für den Gesichtspunkt, auf dem sie stehen, zu, und behauptet es so, wie sie. Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt, und ich wünschte wohl durch diese Erklärung auf immer mit ihnen abzukommen.

(Die Fortsetzung im künftigen Hefte.)

NotizenBlatt
für
das Philosophische Journal.
No. II.

I.

Beantwortung der gegen mich gerichteten Erklärung der Hrrn. Herausgeber der A. L. Z. im IntelligenzBlatt dieser Zeitung. 50 St.

Ich hatte, in dem NotizenBlatt des Philos. Journ. Nr. I. gesagt: das Gesetz der A. L. Z, nach welchem bloß die unvernünftige Replik, keinesweges aber die vernünftige Duplik im IntelligenzBlatte derselben Platz fände, sey mir bis zu einem gewissen Zeitpunkte unbekannt gewesen. Wegen dieser Aeußerung haben die Hrrn. Herausgeber der A. L. Z. eine bittere Klage wider mich an das Publicum gebracht. Die Vorwürfe derselben gründen sich darauf: 1) daß ich gesagt, dies sey ihr Gesetz; 2) daß ich gesagt, dies Gesetz sey mir bis auf einen gewissen Zeitpunkt unbekannt gewesen

1) In Absicht des Innhalts ihres Gesetzes sagen die Hrrn. Herausgeber in ihrer angezogenen Erklärung gerade dasselbe, was

ich gesagt hatte, und setzen es sehr sorgfältig aus einander. Sie erklären: „Wir gestatten jedem Theile „nur Einen Satz. (Nr. 2). Was aber von den einge„sandten Aufsätzen vernünftig oder unvernünftig sey, „kommt uns nicht zu, zu bestimmen, denn wir sind bloß „die Protocollisten" (Nr. 3). Nun aber ist es doch ein möglicher Fall, daß die beigebrachte Antwort auf die erhobene Beschwerde, welche erstere ich Replik nannte, unvernünftig sey. Da die Herausgeber über Vernünftigkeit, oder Unvernünftigkeit kein Urtheil haben wollen, so wird dieselbe auch in diesem Falle als der eine Satz des Angeklagten, angenommen, und mitgezählt, und nunmehr, nachdem von beiden Theilen der Eine verstattete Satz beigebracht ist, demjenigen, welcher zuerst Beschwerde erhoben, eine weitere Erklärung, die ich Duplik nannte, und welche vielleicht vernünftig ist, nicht verstattet; demnach, nach der eignen Erklärung der Herausgeber, allerdings nur die unvernünftige Replik, keineswegs aber eine vernünftige Duplik aufgenommen.

2) Was meine ehemalige Unbekanntschaft mit diesem Gesetze anbetrifft, so bin ich für meine Person allerdings nicht in der Lage, die willkürliche Anordnung der Redaction der Jenaischen LitteraturZeitung über die Anzahl der Sätze, welche bei persönlichen Streitigkeiten in dem IntelligenzBlatte derselben beigebracht werden dürfen, und — die Litteratur, und ihren Gang im Ganzen, für Eins und Ebendasselbe zu halten, und zu glauben, daß eine Unbekanntschaft mit dem Ersten von Unbesorgtheit um das Zweite zeuge, wie die Herrn. Herausgeber (Nr. 4) zu verstehen geben. („Es wäre nicht unsre Schuld, sagen sie, wenn ja das von uns vorher richtig bestimmte Gesetz nicht allen einzelnen im Publicum bekannt wäre; denn — freilich nicht jeder bekümmert sich um die Litteratur und ihren Gang im Ganzen"). Dennoch war ich wirklich nicht so unwissend, als man nach diesem Winke glauben sollte, und es war mir sehr wohl

bekannt, daß der Regel nach, im J. Bl. der A. L. Z. jedem Theile nur Ein Satz verstattet würde. Ich glaubte aber, daß unter die durch die Natur der Sache gefoderten Ausnahmen, — welche die Herausgeber selbst in ihrer Erklärung sowohl im Allgemeinen zugestehen, als auch im Besondern einige namentlich angeben — daß unter diese, sage ich, auch der Fall gehöre, da eine zur Frage schlechthin nicht passende, und den Streitpunkt völlig verrückende, also eine formal unvernünftige Antwort, gegeben wird; wie, wenn ich Hrn. Bohn anklage, erdichtete Thatsachen verbreitet zu haben; und er mir antwortet, ein Urtheil über die Handlungen Anderer zu fällen, und abzudrucken, sey jedem erlaubt. In diesem Falle, meinte ich, erfodere es die Natur der Sache, daß dem Klagenden verstattet werde, an den eigentlichen Streitpunkt zu erinnern, und dem Publicum zu zeigen, daß nicht geantwortet sey. Daß die Herausgeber über materiale Vernünftigkeit, oder Unvernünftigkeit des Eingesandten nicht entscheiden, ist ganz in der Ordnung; über formale Vernunft oder Unvernunft desselben schrieb ich ihnen um so zuversichtlicher ein Urtheil zu, da sie ja über Anständigkeit der Aufsätze im J. Bl. entscheiden, und das als unanständig Befundne unterdrücken; die Regeln der Logik aber doch wohl aufs wenigste eben so allgemeingültig seyn sollten, als die der guten Lebensart.

Dies alles, glaubte ich, verstehe sich von selbst, und erst in dem Streite mit Hrn. B. erfuhr ich, daß es von den Herausgebern der A. L. Z. nicht anerkannt werde. Bekannt sonach war mir bis auf diesen Zeitpunkt, daß der Regel nach bloß die Replik, nicht aber die Duplik, aber unbekannt, daß auch in dem Falle, da die erstere formal unvernünftig wäre, sie allein, und nicht die vernünftige Duplik aufgenommen würde.

Daraus geht auch hervor, daß ich mich gerade so ausdrücken mußte, wie ich mich ausdrückte. — Jedoch,

ich muß mich erst wieder in den mir streitig gemachten Besitz meines WortGebrauchs setzen; Also

3) „Die Hrrn. Herausgeber kennen (nach N. 1.) „die Terminologie des gerichtlichen Verfahrens, und „die grammatischen Regeln der Tropen genau genug, „um in dem Verhältniß, von dem hier die Rede ist, „nicht (so wie ich, der ich beides wohl nicht so genau kennen mag) von Replik und Duplik zu sprechen." Leider erlebt man es nur zu oft, daß diejenigen, denen man freilich einige Beurtheilung nicht füglich absprechen kann, dagegen von Andern über die geringfügigsten Dinge belehrt werden, wodurch ein beiden Theilen behagliches Gleichgewicht entsteht. Aber wie wäre es, wenn für diesmal meine entgegengesetzte Ansicht der Sache nicht nothwendig auf Unkunde des Angegebenen schließen ließe, sondern lediglich auf eine andere Anwendung desselben durch die Urtheilskraft sich gründete? — Die Hrrn. Herausgeber zählen so: „Die schriftlichen Aufsätze, darüber man sich beschwert, können unmöglich als ein Theil der WechselSchriften angesehen werden; sonach ist die erste Beschwerde der KlagSchrift, die Beantwortung derselben der ExceptionsSchrift zu vergleichen." Schon die Replik ist durch ihr Gesetz abgeschnitten. — Welches sind denn nun in dergleichen Streitigkeiten diejenigen Aufsätze, deren charakteristisches Merkmal es ist, daß man sich über sie beschwert, und die ihnen entgegengesetzten, deren charakteristisches Merkmal das seyn muß, daß man sich nicht über sie beschwert. Die Herausgeber haben in ihrer Erklärung sich über eine Aeußerung von mir in unserm NotizenBlatte beschwert: diese Aeußerung gehörte sonach nach ihrer Theorie nicht zu den WechselSchriften; ich beschwere mich gegenwärtig über ihre Erklärung, sonach gehört auch diese nicht zu den WechselSchriften; hätte ich es mit weniger wahrheitsliebenden Gegnern zu thun, als die Herausgeber d. A. L. Z. es sind, die sich erlauben könnten, auch nach meiner gegenwärtigen Beantwor-

tung den Streit fortzusetzen, so würden sie sich vielleicht über diese Beantwortung beschweren, und sie gehörte nun auch nicht zu den WechselSchriften; es ist möglich, daß ich mich wieder über ihre Antwort beschwerte, und so ins unendliche fort; und dann sehe ich nicht ein, wie wir je dazu kommen sollten, Eins zu zählen. Ich sollte meinen, es verhielte sich mit der Sache so: Der Rechtshandel geht an mit der ersten Schrift, die ausdrücklich für den Richter und an den Richter geschrieben wird. (Das von den Herausgebern als Beispiel angeführte Pasquill im InjurienProcesse ist darum kein Theil der WechselSchriften, weil der Pasquillant es ja wahrhaftig nicht für den Richter bestimmte; nicht aber darum, weil ein Pasquill etwas ist, darüber man sich beschwert.) In den Streitigkeiten, von denen hier die Rede ist, ist, wie die Herausgeber selbst sagen, das Publicum der Richter. Wenn nun Hr. Bohn Thatsachen, die hier zu Jena sich zugetragen haben sollen, in seinem IntelligenzBlatte bekannt macht, so bringt er sie, denk ich, dadurch vor das Publicum, und seine Schrift ist, sollte ich denken, die KlagSchrift. Wenn ich darauf antworte: diese Facta sind erdichtet; was ist denn dies? Ich sollte glauben die ExceptionsSchrift. Wenn nun Hr. B. abermals etwas schwazt, wie soll man denn in der angefangnen Vergleichung dies nennen? Ich mag mich wenden, wie ich will, ich finde keine andere Benennung, als die der Replik; und wenn ich noch einen Satz beibrächte, so wäre derselbe ohne Zweifel Duplik zu nennen. — Ich bitte daher um Erlaubniß, von nun an wieder auf meine Weise zu reden.

4) Ueberhaupt über diesen Punkt mich zu erklären, und wenn ich mich erklärte, gerade mit diesen Worten mich zu erklären, war ich genöthigt. Was zuförderst das erstere anbetrifft: Ich hatte im J. B. d. A. L. Z. angekündigt, daß ich nach 4 Wochen über Hrn. Bohn und sein IntelligenzBlatt mich weiter vernehmen lassen würde. Binnen dieser Zeit

erschien das Bohnsche Gewäsch; und von mir wurde in dieser Sache nichts weiter gehört. Mußte nicht der ununterrichtete, nichts vergleichende, nichts nachschlagende Theil des Publicums glauben, ich sey zum Stillschweigen gebracht, oder ich wolle die Sache ruhen lassen? Nach drei VierteljJahren bringe ich sie wieder in Anregung. Mit Recht konnte jeder, der da glaubte, ich habe jemals beschlossen, sie liegen zu lassen, mich einer ausnehmenden Streitsüchtigkeit beschuldigen; die veraltete Zänkereien wieder hervorsucht, wenn sie etwa keine neuen finden kann. Ich war es mir daher schuldig, zu zeigen, daß ich diesen Streit nie aufgegeben habe; war mir schuldig, den aus meinem bisherigen Stillschweigen gegen mich zu ziehenden Beweis zu entkräften. Ich vermochte dies nur dadurch, daß ich nachwies: vor der Instanz, oder, wenn die Herausgeber lieber wollen, in dem Protokolle, in welchem ich den Streit anhängig gemacht, und in welchem allein, aus mehrern Gründen, ich damals meine Sachen verfechten wollte, sey es mir unmöglich gewesen, ihn fortzuführen. Für diese Absicht nun wäre es hinreichend gewesen, an das bekannte Gesetz der A. L. Z. zu erinnern, daß daselbst nur Repliken, keinesweges aber Dupliken aufgenommen würden.

Aber dann — und dies führt mich zum zweiten Gliede meines Satzes — dann hatte ich den Vorwurf zu erwarten: Ist denn ein Professor zu Jena mit den Einrichtungen der A. L. Z. so unbekannt; oder, wenn er es nicht ist, warum bringt denn der unbedachtsame Mann seinen Streit vor eine Instanz, bei welcher er die Möglichkeit voraussehen muß, ihn nicht hinausführen zu können; warum pocht er denn auf eine künftige Erklärung, von der er erwarten kann, daß sie ihm unmöglich gemacht werde? — Diesem Vorwurfe konnte ich nur dadurch begegnen, daß ich zeigte: es sey ein Umstand eingetreten, den ich nicht vorhersehen, auf den ich nicht rechnen konnte, noch — durfte. Welches war dieser Umstand? Nicht, daß

Hr. B. durch eine vernünftige Replik mich um das Recht, noch etwas im J. B. d. A. L. Z. gegen ihn abdrucken zu lassen, bringen würde; denn ich wußte sehr gut, daß er nichts vernünftiges vorbringen könnte: sondern, daß er es durch eine unvernünftige thun würde: und zwar hielt ich auf diesen Fall es allerdings für möglich, daß Hr. B. eine unvernünftige Antwort schriebe, und einsendete; nicht aber, daß entweder die Herrn. Herausgeber sie aufnehmen würden, oder, wenn sie auch dies thäten, daß sie mir, gleich als ob mein Gegner wirklich etwas gesagt hätte, da er doch nichts gesagt hätte, die Erlaubniß weiter zu reden versagen würden. Also — ganz eigentlich dies, daß sie von Hn. B. eine unvernünftige Replik, aufnehmen, und zufolge dieser Aufnahme den nun zur Duplik gewordenen Aufsatz von mir, der etwa vernünftig seyn konnte, nicht aufnehmen wurden, war es, was ich nicht voraussehen konnte; ganz eigentlich dies war es, was ich zu meiner Vertheidigung anführen mußte.

5) Ueber dieses Gesetz selbst erlaubte ich mir nicht die geringste Bemerkung, sondern zeigte nur, als eine zu meiner Vertheidigung gehörige Thatsache an, daß ein solches Gesetz vorhanden sey. — (So aufgefodert, wie ich es jetzo bin, werde ich mein Urtheil über dasselbe, tiefer unten bekannt machen, und dem Publicum einen Vorschlag thun, den daraus entstehenden Inconvenienzien und Unbilligkeiten abzuhelfen.)

6) Ueber diese, — wie ich jetzt streng erwiesen habe, durch die Sache herbeigeführte, zu meiner eignen Vertheidigung schlechterdings nothwendige, völlig unbefangne, und höchst gemäßigte — Anzeige einer Thatsache, die durch die Herausgeber selbst in vollem Maaße bestätigt wird, haben dieselben eine Klage gegen mich erhoben, auf deren Bitterkeit ich nicht aufmerksam machen mag.

„Sie setzen es bei ihren Lesern voraus, daß sie ihnen eine Maxime dieses Innhalts nicht zutrauen werden:“ indem sie unmittelbar darauf ihr Gesetz Dieses Innhalts sehr bestimmt auseinander setzen, und von neuem in Erinnerung bringen. Sie sagen: „ich selbst (der Verf. dieses,) würde mich für beleidigt halten, wenn sie glaubten, ich habe meine Angabe buchstäblich verstanden.“ Was in aller Welt ist denn dies für ein Innhalt? welcher buchstäbliche, und welcher nicht buchstäbliche Verstand ist denn hier möglich? Reden wir wohl beide von derselben Aeußerung, oder reden wir von ganz verschiednen Dingen? Doch, ich will mich nicht anstellen, als ob ich nicht verstünde, was ich wirklich erst durch langes Nachdenken verstehen lernte, jetzt aber, leider! nur zu wohl verstehe.

Erklären etwa die Herausgeber meine Worte so: ich habe gesagt, oder zu verstehen geben wollen, es werde etwas von ihnen aufgenommen darum, weil es unvernünftig, und etwas abgewiesen darum, weil es vernünftig sey; die Unvernünftigkeit eines eingesandten Aufsatzes allein sey es, die ihn der Aufnahme fähig mache? So müssen sie wohl erklärt haben, denn ich sehe keine andere mögliche Erklärung, die sie in diesem Grade gegen mich hätte aufbringen können. — Allerdings würde ich nicht einmal der Indignation werth seyn, sondern das Mitleid der Herausgeber, und jedes Biedermannes verdienen, wenn ich so etwas gesagt, ja wenn ich nur die Möglichkeit übrig gelassen hätte, meine Worte natürlicher Weise so zu erklären. Aber habe ich denn das? Jeder Unbefangene, und mit den Gesetzen der Interpretation nur nicht ganz Unbekannte, sey Richter zwischen mir und den Herausgebern.

Wenn ich sage: bloß die unvernünftige, nicht aber die vernünftige Replik (oder was für ein Aufsatz es sey) wird angenommen: so ist es ganz klar, daß ich, da die einen Gegensatz ausdrückenden Beiwörter sich auf dasselbe

be Hauptwort beziehen, den Grund der entgegengesetzten Behandlung in den durch die Beiwörter ausgedrückten Begriff setze; und in dem angeführten Beispiele so zu erklären sey: der Aufsatz werde um seiner Unvernünftigkeit willen aufgenommen, um seiner Vernünftigkeit willen abgewiesen. Wenn jemand denselben Gedanken in folgenden Worten ausdrücken wollte: nur die unvernünftige Replik (oder was für eine Schrift es sey) nicht aber die vernünftige Duplik (oder was für eine, nur dem Begriffe der erstern entgegengesetzte Schrift es sey) wird aufgenommen: so wäre derselbe ohne Zweifel ein Stümper im Schreiben; denn, da nun auch durch die Hauptwörter entgegengesetzte Begriffe bezeichnet werden, so kann nach den bloßen grammatischen Regeln der Grund der verschiedenen Behandlung, eben sowohl in den durch die Hauptwörter, als in den durch die Beiwörter ausgedrückten Gegensatz gelegt werden, und die Rede ist in dieser Hinsicht zweideutig. Nun aber, — worauf hier alles ankommt, und worauf ich besonders zu merken bitte, — ist in unserm Satze der durch die Beiwörter ausgedrückte Begriff dem durch die Hauptwörter bezeichneten zufällig; es wird etwas nicht dadurch unvernünftig oder vernünftig, daß es eine Replik ist, noch wird es eine Replik, dadurch daß es vernünftig, oder unvernünftig ist, (und eben so die Duplik). Sonach ist dieser Begriff auch in Beziehung auf die Annehmbarkeit, oder Nichtannehmbarkeit des Aufsatzes als zufällig zu denken, und eben darum der in den Hauptwörtern ausgedrückte Begriff, als wesentlich und entscheidend: so daß nach den grammatischen und logischen Regeln der Interpretation in ihrer Vereinigung, diese Worte keinen andern Sinn haben können, als den: die Replik wird aufgenommen, darum weil sie Replik ist, obschon sie etwa unvernünftig sey; und die Duplik ausgeschlossen darum, weil sie Duplik ist, obschon sie etwa vernünftig sey. — Wenn etwa — daß ich ein Beispiel anführe — gesagt würde: es erschien im Rathe der Götter der goldlockige Phöbus,

keinesweges aber die blauäugige Pallas; so würde dies doch nicht leicht jemand so deuten, daß der erstere um seiner goldnen Locken willen gekommen, die letztere ihrer blauen Augen halber weggeblieben sey.

Es wird daher in dem von mir zuletzt erörterten und wirklich gebrauchten Satze das gerade Gegentheil von dem erstern zur Erläuterung angeführten, gesagt: im erstern, daß die Entscheidung auf der Vernunftigkeit, und Unvernünftigkeit beruhe; im letztern, daß diese absolut keinen Einfluß auf die Entscheidung habe.

Die Herren Herausgeber selbst erweisen aus äußern eben so entscheidenden Gründen, daß meine Worte den oben gemißbilligten Sinn gar nicht haben können; darum, weil sie es nicht sind, über die so etwas gesagt werden könnte; darum, weil ich es bin, von welchem, ihrer eignen Erklärung nach, gerade am wenigsten eine Bemerkung dieser Art zu erwarten ist. Sie selbst verstehen mich so nicht, und versichern, daß ich so gar nicht verstanden werden könne. Sie selbst urtheilen, daß eine Auslegung, wie die angeführte, mich beleidigen würde. Ich beklage, daß es ihnen dennoch gefallen hat, diese beleidigende Auslegung zu machen, und eine beleidigende Erklärung dagegen zu erlassen. Da ich nicht den geringsten Grund habe, an ihrem guten Willen gegen mich zu zweifeln, so kann ich ihr Verfahren mir nur dadurch deuten, daß neben ihrer selbst bezeugten deutlichen Einsicht von der Unrichtigkeit jener Auslegung doch das dunkle Gefühl der ersten unrichtigen Ansicht fortdauerte, und forwirkte; und ich hoffe, bloß ihren eignen Wunsch zu erfüllen, indem ich sie darauf aufmerksam mache, und ihnen Veranlassung gebe, ihre Härte gegen mich zurückzunehmen.

Fichte.

2.

Untersuchung, ob in der, im J. Bl. d. A. L. Z. üblichen, Form, in den Streitigkeiten der Schriftsteller etwas ausgemacht werden könne: nebst einem Vorschlage an das Publicum, wie in diesem unserm NotizenBlatte den Inconvenienzien jener Form abgeholfen werden solle.

1) Alle streitige Fragen unter den Menschen lassen sich auf diese beiden zurückbringen: die erste: Was ist geschehen; die zweite: mit welchem Rechte ist es geschehen. In der erstern kann die Rede seyn entweder von einer bloß theoretischen Meinung; oder von einer Handlung, und dann ist im ersten Falle die Frage die: was ist eigentlich behauptet worden; im zweiten, was ist gethan worden. In der zweiten Frage wird, je nachdem von einer bloßen Meinung, oder von einer Handlung die Rede ist, gefragt, entweder nach dem Grunde der theoretischen Behauptung, oder nach dem Rechte zur Handlung.

Ist die Rede bloß von einer theoretischen Meinung, es sey nun die Frage davon, ob sie wirklich geäußert worden, oder ob sie gegründet sey, so ist der Streit ein eigentlich gelehrter Streit. Ist die Rede von einer Handlung, entweder, ob sie wirklich geschehen, oder mit welchem Rechte sie geschehen, so ist die Streitigkeit eine persönliche. Sehr viele an sich bloß gelehrte Streitigkeiten haben oder erhalten eine persönliche Beziehung dadurch, daß ihre Entscheidung Einfluß hat auf die Meinung von den Talenten und Kentnissen derer, die darin verwickelt sind, mithin von ihrem persönlichen Werthe oder Unwerthe für die Bestimmung, die sie nun einmal ergriffen haben.

Inwiefern ein auch an sich nur gelehrter Streit diese letztere Bedeutung erhält, mithin die Wirksamkeit eines

Mannes in seinem Umkreise, die Achtung derer, die ihn zunächst umgeben, und seine eigne Ruhe von dem Ausgange desselben abhängt, kann und darf es ihm nicht gleichgültig seyn, ob er zu Ende gebracht werde, oder ob die Entscheidung der schwankenden Meinung des oft so zerstreuten und ununterrichteten größern Publicum überlassen werde; noch weniger darf ihm dies gleichgültig seyn, wenn die vorgebrachte Anklage gerado zu seinen Charakter trifft. Wer alles über sich ergehen läßt, und sich etwa in sein eignes Bewußtseyn einhüllt, möchte ein wackerer Mann seyn, wenn er isolirt lebte; nachdem er aber einmal in der Gesellschaft ist, legt er durch jene Geduld, eine Gleichgültigkeit gegen die Achtung Andrer, und gegen die Zwecke, die er nur mit, und in ihnen erreichen soll, an den Tag, die ihn der Vernachläßigung derselben beinahe werth macht.

Die Streitigkeiten von dieser Art müssen zu Ende gebracht werden, sagte ich, d. i. es muß eine klare, jedem, dem etwas von ihr bekannt worden, einleuchtende Entscheidung, gegen welche nichts weiter vorzubringen sey, darüber im Publicum niedergelegt werden. — (Mit denen, die über diese Proposition schon deßhalb lächeln, weil von Entscheidung gesprochen wird, indem sie selbst über alles mögliche nur hin und her streiten, und nichts — ergründen wollen, kann ich hier mich unmöglich einlassen. Ist nur überhaupt Eine Vernunft, so ist über jeden Streit Entscheidung möglich, die für alle Vernunft gilt; worüber ich wohl ein andermal länger mit ihnen sprechen dürfte.)

Ist es jemals nöthig gewesen, daß eine solche Beendigung der auf die Meinung von dem litterarischen oder sittlichen Charakter der Schriftsteller Einfluß habenden Streitigkeiten möglich sey, so ist es in unserm Zeitalter dringend nöthig. Indem der unverantwortliche Leichtsinn der Recensenten, und die Unachtsamkeit derer, die an der Spitze recensirender Institute stehen, sowohl, als die Bosheit der öffentlichen Pasquillanten-

und die Gewissenlosigkeit der Herausgeber periodischer Schriften, die stets bereit sind, für oder auch ohne die Gebühr, jede Verleumdung aufzunehmen, von einer Seite eine Menge Streitigkeiten veranlassen: merkt von der andern Seite das Publicum immer mehr auf jene Verbreitungen, und die Wirksamkeit der Gelehrten so wohl, als ihr ganzes Schicksal wird immer mehr von ihnen abhängig.

Und welche Mittel hat bei dieser Beschaffenheit der Dinge der Schriftsteller in den Händen, um sich sein Recht zu verschaffen, und seinen angefochtnen litterarischen oder sittlichen Charakter zu retten?

Dem Bürger, als solchem, in seinen einfachern Verhältnissen verschafft die Justiz Recht; er kann seinen Verleumder vor dem bürgerlichen Gerichtshofe belangen. In Streitigkeiten der Gelehrten, inwiefern sie von der Entscheidung über eine theoretische Meinung abhangen, kann dieses Gericht kein Urtheil haben. Mit den persönlichen Streitigkeiten der Schriftsteller verhält es sich oft eben so, indem es mancherlei Verhältnisse derselben giebt, über die die Gesetzgebung nichts bestimmt hat; und wo es sich auch nicht so verhält, verkennt die Obrigkeit nur zu häufig ihre Rechte. Es ist z. B. sicher, daß, wenn Verleumdungen, dergleichen sich die Eudämonia, oder das Bohnsche IntelligenzBlatt gegen eine Menge würdiger Männer erlaubt haben, bloß abgeschrieben an dem Wohnorte derselben ausgestreut würden, jedes Gericht sie als Pasquille betrachten, und gegen die Urheber inquiriren würde; nachdem aber diese Verleumdungen gedruckt, und durch das ganze teutsche Publicum verstreut worden, dürfte es wohl schwer seyn, vor den Gerichten Recht gegen die Verleumder zu erhalten, gleich als ob durch die metallne Letter, durch die Druckerschwärze, und durch die größere Frechheit die Sache geändert würde.

Sonach leben die Schriftsteller theils der Natur der Sache nach, im NaturZustande, theils werden sie durch den Staat, auch da, wo jene es nicht fodert, in denselben zurückgestoßen: die Obrigkeit hilft ihnen nicht, jeder muß sich selbst helfen, und sich sein Recht verschaffen, so gut er kann.

Was sind nun zu dieser nothgedrungnen Selbstvertheidigung für Anstalten vorhanden?

2) Es versteht sich daß man, um einen unrichtigen uns zum Nachtheil gereichenden Schluß aufzudecken, um eine oder ein paar Verleumdungen zu widerlegen, nicht ganze Bücher herausgeben wird. Woher dazu die Zeit, der Stoff, die Käufer und Leser? Der Zweck kann durch kurze Erklärungen erreicht werden.

Da das Publicum nicht leicht geneigt seyn dürfte, Aufsätze, die doch eigentlich nur die Angelegenheiten ihrer Verfasser betreffen, besonders anzuschaffen, so ist das rathsamste, daß ihm solche Erklärungen zugleich mit etwas häufig gelesenem in die Hände geliefert werden. Der schicklichste Platz dafür sind sonach die IntelligenzBlätter periodischer Schriften.

Theils die allgemeine Verbreitung der A. L. Z. theils die lobenswurdige Unparteilichkeit und Gerechtigkeitsliebe ihrer Herausgeber machen das IntelligenzBlatt der genannten Zeitung dazu am bequemsten; und in den eben bezeichneten Rücksichten bliebe den Schriftstellern kaum etwas zu wünschen übrig.

Was hat nun dieses Institut über dergleichen Dinge für ein Gesetz?

„Wir nehmen, sagen die Hrrn. Herausgeber, in „unserm IntelligenzBlatt von jeder der streitenden Par„teyen nur einen Satz auf." Als Grund dieser Einrichtung führen sie an: „jeder muß gerade so viel

„gehört werden, als der andere, keiner mehr noch „weniger.“ Gerade so viel, heißt hier, gerade so viel mal.

Zuvörderst steht dieses Gesetz mit sich selbst im Widerspruche; der Buchstabe desselben, nach welchem man sich denn auch in der Ausübung richtet, hebt den darinn angegebenen Grund auf. Die Herausgeber nehmen in ihrem Intelligenz Blatte — daß man sie so zu verstehen habe, zeigt die Ausübung — von jeder Partei eine Erklärung, aber von jeder auch nur eine auf. Wenn nun, wie es häufig geschieht, ein in einem andern periodischen Blatte erhobner Streit in jenes J. Bl. gebracht wird, so ist der Urheber dieses Streits vom Publicum zweimal gehört worden, einmal da, wo er den Streit anfieng, und einmal im Jtgz. Bl. der A. L. Z., der Angegriffene aber nur Einmal, in dem genannten Jtgz. Bl.; wie dies z. E. in der Fichte'schen, und Bohn'schen Streitigkeit, die zu dieser Erörterung Veranlassung gab, der Fall war.

Dann folgt daraus, daß jede Partei sovielmal gehört werden müsse, als die andere, gar nicht, daß jede nur Einen Satz haben solle: es konnte ja die eine auch wohl zwei, oder drei Sätze haben, wenn die andere nur eben so viele hätte. Dieser nähern Bestimmung jenes Grundsatzes müßte sonach eine andere Absicht zu Grunde liegen. Welche es seyn möge, und wie sie dadurch erreicht werde, davon tiefer unten.

Ueberhaupt aber ist diese Beschränkung der Parteien auf einen einzigen Satz das sicherste Mittel, daß nichts ausgemacht werde. Der, welcher es vorher weiß, daß er der Einrichtung zufolge, das letzte Wort haben, sein Gegner aber nicht weiter gehört werden werde, müßte doch wahrhaftig wenig Geschicklichkeit im Disputiren besitzen, wenn er nicht die Sache zu verwirren, den Gesichtspunkt zu verrücken, und den Gegner, der sich nicht verantworten kann,

mit Gegenbeschuldigungen zu bedecken verstünde. Man sieht ja, — daß ich nur dieses Beispiel anführe, — wie es den Einsendern von Antikritiken gegen die A. L. Z., in derselben von jeher ohne Ausnahme ergangen ist. Ob denn wohl alle diese Recc. Recht, und alle diese Schriftsteller Unrecht gehabt haben mögen? ob denn wohl diese Antworten der Recc. so kühn seyn würden, wenn die Recc. nicht wüßten, daß der Schriftsteller keine Gelegenheit hat, sie zu beleuchten? ob denn der Schriftsteller wirklich nichts mit Grund dagegen würde vorbringen können, wenn er nur einen Platz dafür hätte? Man muß sich wahrhaftig wundern, und die Herrn. Herausgeber d. A. L. Z. selbst müssen sich wundern, daß es noch immer Leute genug giebt, die, als DruckGebühren für ihre Antikritiken, noch ein ansehnliches dazu bezahlen, um sich noch ärger mishandeln zu lassen, als sie es schon sind. — Wie mit den Antikritiken verhält es sich natürlich auch mit andern, und persönlichen Streitigkeiten. Ich beklage mich über eine zugefügte Beleidigung. Mein Gegner, der das letzte Wort hat, wird nicht ermangeln, meine Klage als ungerecht vorzustellen, und mich mit neuen Beschuldigungen zu überhäufen. Warum habe ich denn nicht lieber geschwiegen, und das kleinere Unrecht erduldet, um dem größern zu entgehen?

Die Herausgeber der A. L. Z. sagen, daß es in Absicht der Antikritiken von ihnen von jeher so gehalten worden. Wir wollen sie nicht fragen, warum es mit diesen so gehalten worden; nicht fragen, warum die Antikritiken gegen die in ihrem Journale enthaltene Recensionen erst an die Recensenten gesandt, und nur mit ihrer Antwort zugleich gedruckt werden; welches doch mit Erinnerungen gegen Recensionen in andern gelehrten Zeitungen nicht so gehalten wird.

Wir wollen nur fragen, warum denn von daher ein Gesetz für alle andere Streitigkeiten der Schriftsteller entlehnt worden.

Wir können keine andere Absicht dieser Einrichtung finden, als die: die Streitigkeiten dadurch abzukürzen, zu verhindern, daß sie nicht so heftig werden, den übeln Eindruck derselben auf das Publicum zu schwächen.

Daß wir bei dem letztern anfangen; von woher ist denn eigentlich ein übler Eindruck zu befürchten? Etwa daher, daß Gelehrte überhaupt streiten? O! was ist denn dann anstößiges? Streiten etwa andere Leute nicht auch, indem sie vor Gericht mit einander processiren? Die Gelehrten, als solche, haben keinen wirklichen Gerichtshof, sondern müssen ihre Streitigkeiten vor das Publicum bringen. Oder soll etwa der große Haufe die Gelehrten für unfehlbar halten; welche Meinung freilich durch den Anblick ihrer Streitigkeiten einen harten Stoß bekäme? Auf diese Meinung macht der wahre Gelehrte keinen Anspruch; und die Bemühung, sie zu befördern, oder zu erhalten, verdient nicht die geringste Schonung. — Soll das Aergerniß daher entstehen, und das Uebel darin liegen, daß einem der Streitenden geschadet wird? Wenn dieser eine nur wirklich der ungerechte ist, so ist dies gar kein Uebel, sondern etwas sehr gutes. Daß der unbefugte, und leichtsinnige Beurtheiler, der die Achtung, die er Vernunftgründen schuldig ist, vernachlässigt hat, in seiner Blöße dargestellt werde; daß der niedertrachtige Pasquillant gebrandmarkt werde, ist etwas sehr gutes, und vortreffliches, worüber jeder, der das Recht liebt, sich innig freuen muß. Auch in der GelehrtenRepublik gelte der Satz: fiat justitia, et pereat mundus. Jene Weichlichkeit, die sich lieber Humanität nennen ließe, und die jede Schlechtigkeit in Schutz nimmt, um sich der Achtung für wahres Verdienst zu entledigen, verdient nicht die geringste Schonung. Es giebt keine Humanität, ohne Gerechtigkeit.

Oder befürchtet man Aergerniß von dem Tone, den diese Streitigkeiten annehmen würden, wenn sie weiter fortgeführt würden, als die A. L. Z. sie fortführt? Wir glauben vielmehr, daß sie ihren heftigen Charakter gerade dadurch erhalten, daß sie nicht zu Ende gebracht werden können, und daß die Streitenden vorher wissen, daß sie es nicht können; wir glauben, daß gerade von dergleichen Einrichtungen, die bittern Feindschaften herstammen, die gegenwärtig zwischen so vielen Schriftstellern Statt finden. Was könnte den un-

gerechten Sophisten so frech machen, als die Erwartung, daß sein Gegner nicht zum Worte kommen wird; den unrechtleidenden so erbittern, als die Aussicht, daß er mit seiner gerechten Sache doch nicht werde gehört werden. Wenn jeder weiß, daß ihm nicht leicht etwas ungeahndet hingehen werde, daß die Gegenpartei, oder die Vertheidiger derselben zu ihrer Zeit auch zum Worte kommen, und seine Angaben beleuchten werden, so wird er ohne Zweifel reiflicher überlegen, was er redet, oder schreibt. Wir werden vorsichtigere, und gründlichere Recensionen erhalten, wenn die Recensenten die Möglichkeit vorher sehen, nicht das letzte Wort zu behalten, wo sie nicht Recht haben; und es werden sich wenigere die vergebliche Mühe geben, den guten Nahmen anderer zu verunglimpfen, wenn es möglich wird, die Ehre unschuldig verläumdeter zu retten. — Auch läßt auf die Wahrheitsliebe der Gelehrten sich weit mehr rechnen, als gewöhnlich auf sie gerechnet zu werden scheint. Bei weitem mehrere Streitigkeiten kommen daher, daß die Streitenden einander wirklich nicht verstehen, als daß sie einander nicht verstehen wollen. Man gebe ihnen nur Gelegenheit sich durchgängig zu verständigen, und weit öfter, als bisher, werden sie sich am Ende die Hände reichen, und von beiden Seiten erklären: wenn es so gemeint ist, lassen wir es uns gefallen.

Ueberhaupt, entweder muß den Schriftstellern gar kein Boden für ihre Streitigkeiten verstattet werden, außer ihren Schriften, oder es muß ihnen möglich gemacht werden, diese Streitigkeiten auf demselben Boden zu Ende zu bringen; der Mittelweg ist auch hie, wie beinahe allenthalben, der schlimmste Weg, den man einschlagen konnte. Haben sie keinen solchen Boden, so wird der Angegriffene bis er selbst ein neues Werk heraus giebt, Zeit haben sich zu bedenken, und kälter zu werden; oder sie werden die Sache in Privatbriefen erortern, die ihrer Natur nach zu mehrerer Urbanität und Behutsamkeit nöthigen. — Dem Anfange von Streitigkeiten die Hände bieten, ohne für ihre Beendigung Anstalten zu treffen, heißt dem gemeinen litterarischen Wesen übel rathen; heißt die Uebermacht des geübten Fechters gegen die weniger gewandten Gegner, die doch völlig Recht haben können, und überhaupt einen litterarischen Despotismus begünstigen, und den Dünkel des Schwächlings,

der die Ehre hat sein Specimen in einem berühmten Journale abgedruckt zu sehen, daß er infallibel sey, unterstützen.

Es sey ferne von uns, die verdienstvollen, und gerechtigkeitsliebenden Männer, welche die A. L. Z herausgeben, zu beschuldigen, daß sie eine solche Absicht hätten. Wir begreifen sehr wohl, daß man bei dem bestem Willen irren kann; begreifen, wie ein Gesetz, das allen Parteien gleiche Rechte zu versichern, und alle Unanständigkeiten abzuschneiden schien, den Beifall rechtlicher Manner erhalten mußte, und wie über dem Gefühl der gegenwärtigen Uebel, denen es abzuhelfen versprach, die weit größern Uebel, die es herbeiführte, übersehen werden konnten. Aber wir hielten es für Pflicht, sie, oder wenn auch dies nicht möglich seyn sollte, das übrige Publicum, das schon längst alalsche Klagen geführt hat, von ihrem Irrthume zu überzeugen.

Die Herausgeber d. A. L. Z. dürften zunächst antworten: Wie könnten wir die Schriftsteller verhindern, ihre Streitigkeiten hinaus zu führen? Nur in unserm Jtg.Bl. soll jede Partei nur ein Wort haben; haben sie noch weiterhin etwas vorzubringen, so können sie es ja an andern Orten abdrucken lassen; und wir verstatten ihnen noch obendrein, in unserm Jtg.Bl. die Leser dahin zu verweisen.

Zuförderst also ist durch ihr Gesetz im allgemeinen nichts gebessert. Wenn es nothwendig ist, daß Streitigkeiten, über zwei Sätze hinausgeführt, anstößig werden, so erfolgt ohnerachtet ihres Gesetzes, das Aergerniß nur in einem andern periodischen Blatte, dessen Ehre weniger zart ist; und sie haben nicht dem gemeinen Wesen genüzt, sondern nur sich für ihre Person von der Theilnahme am Scandal losgemacht. — Aber selbst dies ist ihnen schlecht gelungen. Bei ihnen ist der Streit erhoben worden. Sie selbst verweisen uns, wie wir hören, mit der Fortsetzung in andere Blätter. Daß wir, auf diesem Boden angekommen, in unserm zweiten Satze, unanständig werden, ist, nach der Voraussetzung, worauf ihr Gesetz sich gründet, nothwendig. Sonach erfolgt, wie sie selbst wissen und gestehen, aus ihrer ersten Begünstigung, und aus ihrem guten Rathe, uns an andre periodische Blätter zu halten, alles übrige ganz natürlich, und sie sind sonach auch dafür mit verantwortlich.

Wollten sie nicht alle Schuld mit tragen, so mußten sie uns gleich Anfangs abweisen, und uns von forn herein auf unsre eigne Gefahr sündigen lassen.

Aber wir wollen dies den Hrn. Herausgebern erlassen; und blos fragen, ob es denn eine angemessene Entschädigung für den im Jtzg. Bl. d. A. L. Z. verunglimpften Mann sey, sich in irgend einem andern Blatte vertheidigen zu können? — Niemand weiß es besser, als die Herausgeber, wie viele Exemplare ihrer Zeitung in das Publicum kommen, in wie entfernte Länder sie zum Theil gehen; und von wie vielen einzelnen jedes dieser Exemplare gelesen wird; niemand kann besser wissen als sie, wie viele Tausende die Verunglimpfung, die sehr wohl bei der Antwort auf eine erhobne Beschwerde vorgebracht werden kann, in ihrem Jtzg. Bl. lesen, und glauben, denen das andere periodische Blatt, in welchem die Vertheidigung steht, nie zu Gesicht kommt. Wie soll bei diesen die Ehre des unschuldig angegriffenen wieder hergestellt werden? — Nach den gemeinsten Grundsätzen der Ehre kommt es derselben Person zu, die eine üble Nachrede verbreitet hat, vor denselben Personen, denen sie dieselbe mitgetheilt hat, sie zu widerrufen; es kommt nach denselben Grundsätzen, gerade denjenigen zu, die eine Beschuldigung gegen mich abdrucken ließen, auch meine Vertheidigung dagegen für dieselben Leser abdrucken zu lassen. Es ist uns lästig, an so gemeine Grundsätze erinnern zu müssen.

„Aber, werden die Herausgeber sagen, wenn ihr so auf uns eindringt, so müssen wir euch nur geradezu sagen, daß unser Gesetz gar nicht so eingerichtet ist, als ihr es vorstellt; daß auch in unserm J. Bl. die Streitigkeiten fortgesetzt werden können, so lange es die Streitenden wollen; nur unter einer andern Form: nicht in direkten Streitschriften, sondern als Ankündigungen von Büchern über den Streit. Der Unterschied ist der: ihr sollt nur nicht geradezu sagen, was ihr in der Sache zu sagen habt, sondern ihr sollt sagen, daß ihr das und das in einem Buche sagen werdet. So hätte der Prof. Fichte in unserm J. Bl. allerdings nicht erweisen dürfen, daß der Buchhändler Bohn raodotiere; aber — und dies erinnern wir uns bestimmt ihm selbst unter den Fuß gegeben zu haben — er hätte ein Buch ankün-

digen dürfen, in welchem er aus den, und den angegebnen Gründen erweisen werde, daß B. radotiere. Hr. B. hätte nunmehro eine Widerlegung dieses noch nicht erschienenen Buchs ankündigen können; und F. wieder eine Widerlegung dieser noch nicht erschienenen Widerlegung eines noch nicht erschienenen Buchs, und so ins unendliche fort: und auf diese Weise wäre alles in der Regel gewesen."

Was wir einem ernsthaften Manne antworten wollten, der uns bemerklich machte, daß, wenn die Streitigkeiten von dort ins unbedingte fortgeführt werden dürfen, und alles sich in eine unbedeutende Form auflosel, das ganze Gesetz nichts sey; der uns fragte, was wir von Gesetzgebern hielten, die bei der Promulgation ihres Gesetzes zugleich die Weise bekannt machen, wie man es umgehen könne, wissen wir freilich nicht: aber wir werden uns sehr hüten, uns über diesen Punkt ernsthaft machen zu lassen. Nur geben wir den Herausgebern folgende zwei Punkte zu bedenken. — Zuvörderst: es mochte vielleicht nicht unräthlich seyn, daß dieser Ausweg denen, die mit der Litteratur, und ihrem Gange im Ganzen in einiger Verbindung stehen, bekannt wäre; aber die Herausgeber sagen dem Prof. Fichte vor den Ohren aller Welt, daß sie ihm denselben angegeben, sie machen sonach ihn zugleich aller Welt bekannt; und dies scheint uns nicht weise. Theils verliert dadurch das Publicum die Aussicht auf mehrere unterhaltende Werke, die ihm seit einiger Zeit im J. Bl. d. A. L. Z. angekündigt worden, und auf die es sich doch immer in der Stille freuen mochte, bis es die Sache vergaß, zu plötzlich, indem es ganz unverhofft den geheimen Bewegungsgrund gewisser Ankündigungen erfährt, theils lernt nun alle Welt dieses Auswegs sich auch bedienen. Hätte z. B. der Prof. Fichte in der Zeit gutem Rathe gefolgt, so hätte Hr. Bohn wohl kaum eine Widerlegung seines Werkes angekündigt, weil er das Geheimniß wohl schwerlich gewußt hätte, und er wäre glücklich übervortheilt worden; nun nach Erscheinung jener offenherzigen Erklärung der Herausgeber, ist durch diese Wendung ohnedies nichts mehr zu gewinnen; kündigt F. ein Buch an, so kündigt straks B. die Widerlegung desselben an, und die Sache ist wieder bei'm Alten. — Zweitens; konnte es auch mehrere, im übrigen feine Leute geben, denen dieser Ausweg, so gut er auch ausgesonnen scheint, nicht zustatten

gekommen wäre; Leute von einer peinlichen Denkart, die, wenn sie etwa kein Buch schreiben wollten, Bedenken tragen, eins anzukündigen, und es nicht wohl über sich erhalten konnten, sich das Ansehen zu geben, als ob sie etwas anders sagten, als sie ihrem eignen guten Wissen nach sagen wollten. Der Prof. Fichte mag sich in diesem Falle befunden haben, als er von dem guten Rathe der Herausgeber, auf welchen sich dieselben in ihrer Erklärung ausdrücklich beziehen, und welchen erhalten zu haben er gar nicht abläugnen will, keinen Gebrauch machte. Auf diese unschuldige Schwachheit sollten die Gesetzgeber einige Rücksicht genommen haben.

4.) Das gesagte trifft ganz besonders die willkürliche Einrichtung der A. L. Z., nach welcher jeder Partei nur Ein Satz verstattet wird. Weniger unbequem, aber doch noch immer fehlerhaft würde uns diese Einrichtung scheinen, da von jeder Partei mehrere, etwa zwei, oder drei Sätze, aber doch nicht über eine bestimmte Anzahl derselben, angenommen würden. Theils würde jeder, indem er wüßte, daß sein Gegner auch wieder zu Worte kommen würde, zu grösserer Bedachtsamkeit genöthigt werden, theils würde durch die mehrmalige Beleuchtung der streitige Gegenstand der Klarheit und Entscheidung sich weit mehr nähern.

Aber immer bleibt es, wenn die Sache an sich verwickelt ist, oder der Gegner es versteht, sie künstlich zu verwirren, sehr möglich, daß derselbe auch meinen zweiten Satz, in dem ich seine erste Antwort widerlege, verdrehe, verkehre, und Unwahrheiten dagegen vorbringe, und wenn ich diese in einem dritten Satze widerlege, diesen abermals in einer dritten Antwort verkehre, und neue Unwahrheiten zur Unterstützung der ersten beibringe. Es kann sonach — dies glauben wir im bisherigen klar erwiesen zu haben — im Voraus nichts darüber festgesetzt werden, wie vieler Sätze es bedürfen werde, um in einem litterarischen Streite die gerechte Sache ans Licht zu bringen, so, daß sie jedem, der Antheil am Streite genommen, einleuchte, und keine weitere Verdrehung derselben möglich sey.

Man führt den Proceß vor dem bürgerlichen Gerichtshofe gegen uns an. Hier sey es, sagt man, den Parteien

vorgeschrieben, wie viele Sätze jeder zu den Acten zu bringen habe, und dennoch, ja gerade dadurch sey ein Endurtheil in der Sache möglich. — Wir wollen unter den vielen Gründen, warum dasselbe Verfahren in litterarischen Streitigkeiten nicht anwendbar ist, nur den einzigen anführen: bei bürgerlichen Streitigkeiten ist ein Richter vorhanden, in litterarischen ist keiner vorhanden; und aus diesem Unterschiede allein würde sich schon ergeben, daß in den ersten eine Vorschrift über die Anzahl der beizubringenden Sätze gemacht werden könne, die in den letztern schlechthin nicht Statt findet.

„Aber ist denn nicht das Publicum Richter in litterarischen Streitigkeiten?" ruft man aus. — Ja wohl; nachdem ein Publicum für eine bestimmte Sache vorhanden ist. Aber ist es denn immer vorhanden, und sitzt es denn immer zu Gericht? Möchte doch endlich einmal einer von denen, die nicht aufhören, an das Publicum zu appelliren, oder sich auf seinen Beifall zu berufen, uns bestimmt sagen; wer denn dieses Publicum eigentlich sey, und wo es wohne? Wir denken, man werde uns die Antwort hierauf schuldig bleiben, und die Berufung auf das Publicum sage in den meisten Fällen gerade so viel, als ob man sich auf den Mann im Monde berufen hätte.

Was an diesem unbestimmten Begriffe des Publicum, mit welchem man sich nun so herum treibt, eigentlich wahres sey, wird sich sogleich ergeben, wenn wir den so eben angegebnen Unterschied zwischen dem bürgerlichen, und litterarischen Processe so ausdrücken: im ersten und für ihn ist wirklich ein Richter da; durch den letztern und für ihn soll ein Richter erst hervorgebracht werden.

Was ist denn ein Richter; wie, und wozu ist er Richter? Sein Ausspruch vereinigt die streitenden Parteien, (wenn auch nicht immer innerlich ihre Gesinnungen, doch äußerlich, so daß die Folge dieselbe ist, als ob sie einig wären); dazu gehört aber doch wohl ohne Zweifel, daß der Richter mit sich selbst einig sey, sein Ausspruch sich nicht selbst widerspreche, und in ihm nicht derselbe Widerstreit herrsche, welcher unter den Parteien ist.

Wo ist denn nun dieser mit sich selbst übereinstimmende Ausspruch des Publicum; besonders über Dinge, die unter Gelehrten streitig werden? Die wenigen Verständigern sind

gerade die, die nicht entscheiden, sondern erst beide Parteien anhören wollen, bis die Sache hinlänglich aufgeklärt sey. Diese sind anfänglich ohne allen Zweifel nicht Richter. Andere haben schon vorher, ehe sie über die Sache unterrichtet sind, nach persönlicher Zuneigung oder Abneigung entschieden, und bei sich beschlossen, daß dieser bei ihnen nicht Unrecht, jener nicht Recht behalten solle. Auch sie sind nicht Richter; denn sie nehmen selbst Partei. Bei weitem die meisten sind stets auf der Seite desjenigen, der jetzt eben spricht, und werden auf der Seite seines Gegners seyn, wenn dieser zu Worte kommen wird. Auch sie sind nicht Richter; und das Ganze, das aus diesen unter sich getheilten Parteien besteht, ist es ohne Zweifel auch nicht.

Diesen getheilten und schwankenden Haufen zu einer Meinung zu bringen, bei der er unerschütterlich bleibe, ist der Zweck des Streites; und erst, nachdem dies erreicht ist, ist er Richter, und überhaupt Publicum; diese Vereinigung eben ist sein richterlicher Ausspruch, durch den es sich zur Würde eines Publicum erhebt, da es vorher nur ein verworrener Haufe war.

Es geht aus dieser Beschaffenheit der Sache klar hervor, daß, und warum das Beispiel der bürgerlichen Gerichtshofe auf litterarische Streitigkeiten nicht passe: und daß es bei unserm erst aufgestellten Satze verbleibe: Es ist höchst nöthig, daß in den Streitigkeiten der Gelehrten etwas ausgemacht werde; und dies findet nur unter der Bedingung statt, daß keinem vorgeschrieben werde, wie vielmal er sich in der Sache erklären solle, sondern jedem Gelegenheit gegeben werde, den Streit so lange fortzuführen, bis der Gegner schlechthin nichts vernünftiges noch anhörbares, mehr dagegen vorbringen könne.

5.) Für diesen letztern Zweck bestimmen wir unser NotizenBlatt, und setzen es dem IntelligenzBlatt d. A. L. Z. darin entgegen, daß die streitenden Parteien auf keine bestimmte Anzahl von Sätzen eingeschränkt werden.

Im übrigen setzen wir für dasselbe folgende Regeln fest:

a.) Unser Journal ist ein philosophisches. Wir nehmen daher von eigentlich gelehrten Streitigkeiten nur sol-

che auf, die sich auf Philosophie beziehen, z. B. Antikritiken gegen Recensionen philosophischer Bücher (auch dann, wenn diese Recensionen in unserm Journale vorkommen), Antworten darauf, und dergleichen. Ein Recensent in unserm Journale hat in dem NotizenBlatte desselben nicht den geringsten Vortheil vor jedem andern Recensenten. Es wird ihm z. B. die Antikritik nicht vor dem Drucke zur Beantwortung eingeschickt, und durch seine Antwort ist der getadelte Schriftsteller keinesweges zum Stillschweigen verurtheilt.

Eigentlich persönliche Streitigkeiten über Facta haben philosophische Principien der Beurtheilung; auch würde es einen Theil der philosophischen Bildung des Publicum ausmachen, wenn die allgemeine Meinung über die dahin gehörigen Gegenstände, z. B. über die Gränzen der Publicität, und dergleichen durch Beispiele in etwas berichtigt, und befestigt werden könnte. Sie qualificiren sich aus diesen Gründen alle für das NotizenBlatt eines Philosoph. Journals.

Jedoch haben wir überwiegende Gründe diesem Punkte folgende Einschränkung zu geben:

Unser NotizenBlatt ist in der zuletzt angegebnen Rücksicht nur für die Vertheidigungen, keinesweges aber für die Anklagen bestimmt; und wir werden die letztern in keinem Falle, und unter keiner Bedingung annehmen. Mag es doch immer, worüber wir hier nichts entscheiden wollen, höchst nützlich, und nöthig seyn, daß die Thaten des Obscurantismus, der Verfolgungs- und VerketzerungsSucht, und dergl. öffentlich angezeigt werden, so sind dazu andere Journale vorhanden. Vertheidigungen aber werden wir ohne alle Rücksicht auf Person, und Sache, ohne Parteinehmung für, oder wider, von den als Obscuranten und Ketzermachern verschrienen nicht weniger, als von den für Aufklärung eifernden, und von unsern eignen Gegnern nicht weniger, als von unsern Freunden, abdrucken lassen.

b.) Jeder, der ein nachtheiliges Licht auf einen andern fallen läßt, muß sich in die Lage setzen, daß, falls er Unrecht haben sollte, dieses nachtheilige Licht auf ihn selbst zurückfalle; dies scheint uns ein unwidersprechlicher Grundsatz der Ehre, und wir hoffen, daß jeder brave Mann ihn unterschreiben werde. — Wenn bewiesen ist, was gesagt worden,

so kommt es allerdings nicht darauf an, wer es gesagt habe, sondern, was gesagt sey: falls aber nicht ganz aus gemacht seyn sollte, ob etwas erwiesen ist, kann es allerdings seinen Nutzen haben, daß der Verfasser wisse; ein unbewiesner Tadel werde vor den Augen der Welt auf seine eigne wohlbekannte Person zurückfallen.

Zufolge dieses Grundsatzes werden wir keinen Aufsatz, es sey in einer bloß gelehrten, oder in einer persönlichen Streitigkeit, abdrucken lassen, dessen Verfasser nicht wenigstens uns bekannt sey. Wir versprechen dem, der nicht genannt seyn will, die heiligste Verschwiegenheit; es sey denn, daß uns im Verlaufe der Sache unwidersprechlich einleuchte: er habe Unrecht, und die Gerechtigkeit gegen seinen Gegner fodere, daß er genannt werde. In diesem Falle werden wir ihn, auf unsre eigne Verantwortung der Richtigkeit unsers gefällten Urtheils, nennen.

c.) Etwas zur Sache schlechthin nicht passendes, klar und offenbar gegen die Logik verstoßendes, kurz, etwas formal unvernünftiges wird nicht aufgenommen; wobei wir abermals die Verantwortung unsers gefällten Urtheils, falls es in Anspruch genommen werden sollte, auf uns nehmen.

d.) Eben so werden Schimpf-, und Schmähworte, die etwa die Stelle der zu führenden Beweise vertreten sollen, abgewiesen, als formal unvernünftig. — Es ist nach unsern schon zur Gnüge bekannten Grundsätzen kaum nöthig zu erinnern, daß wir es nicht für Schmähung halten, wenn jemand das, was er gründlich nachgewiesen hat, nun auch mit seinem eigentlichen Namen nennt.

e.) Wir werden, jedoch nur selten, und nur da, wo es höchst nöthig ist, uns erlauben, ein Wort dazwischen zu sagen; nicht um zu richten, sondern um die Streitenden und das Publicum auf den eigentlichen Streitpunkt aufmerksam zu machen. — Man sieht aus den drei lezten Punkten, daß wir zwar nicht Richter, aber auch nicht bloße Protokolliften seyn mögen, sondern bei einer in unserm Blatt geführten öffentlichen Disputation das Präsidium, jedoch mit Bescheidenheit führen wollen.

f.) Wir selbst unterwerfen uns für unsre eignen Streitigkeiten, die wir für die Person, oder als Herausgeber des Phil. Journ. zu führen haben sollten, ohne Ausnahme, und Vorbehalt unsern eignen Gesetzen.

g.) Es versteht sich ohne weiteres, daß die Aufsätze auf die Kosten der Einsender gedruckt werden. Wir sind mit unserm Verleger über die hoffentlich sehr billige Entschädigung von 8 Pfen. für die Zeile einig geworden.

Die Aufsätze für das NotizenBlatt werden unter der Addresse: An die Herausgeber des Philosophischen Journals zu Jena, in einem Umschlage an die Gablerische Verlagshandlung daselbst, eingesandt.

Jena, den 13. May, 1797.

Die Herausgeber.

3.

An Herrn Prof. Heydenreich.

(vergl. A. L. Z. No. 45.)

Daß Ihre Briefe über den Atheismus in vieler Leser Händen sind, beweißt nichts, als daß es noch viele Leute giebt, die schlechte Bücher lesen. Daß ich, wie Sie sagen, ein aufgeblasner Schriftsteller bin, macht Ihre Sache um nichts besser. Daß meine Kritik, wie Sie sagen, seichtes Gewäsche ist, beweißt mehr gegen Sie, als gegen mich. Daß Sie Männer, welche die Fortsetzung Ihres Werkes begehren, scharfsinnnig nennen, hat eben so viel auf sich, als daß Sie mich seicht nennen. Daß Sie aber diese Fortsetzung wirklich versprechen, freut mich, denn, wenn ich anders bei Erscheinung des Werks noch nicht ausser aller Zeit bin, hoffe ich Ihnen zu beweisen, daß ich es gut, recht gut mit Ihnen geredet habe.

Der Verfasser der allgemeinen Uebersicht.

4.

Ankündigung.

So eben sind bei mir erschienen: Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über den Innhalt, den Ursprung und das Bekenntniß einer Religionslehre überhaupt und der Christlichen insbesondere von Jonathan Schuderoff (Pre-

diger zu Drakendorf bei Jena). Um das Publicum auf diese eben so freimüthig geschriebene als interessante Schrift aufmerksam zu machen, zeige ich hiermit den Inhalt derselben an. 1) Gutachten über die endliche Beilegung des Streites zwischen Ortho- und Heterodoxie. 2) Gehöret wirklich das alles zum Christenthum, was Jesus gelehret haben würde, wenn er in den neuesten Zeiten gelebt hätte? — 3) Ist zu einer Offenbarung, Inspiration, und in welchem Sinne ist sie nothwendig? Nebst einigen Folgerungen daraus und etwas über den Primat der Vernunft in Religionssachen. 4) Darf eine Religionslehre, welche auf Allgemeinheit Anspruch macht, übervernünftige Sätze enthalten? 5) Gehören problematische Sätze in eine allgemeine Religionslehre? — 6) Sind zu der Beglaubigung einer Offenbarung Wunder nothwendig, oder nicht? — 7) Friedensvorschläge für die Parteien, deren eine die Christliche Religionslehre für geoffenbaret nimmt, deren andere hingegen ihr Geoffenbaretseyn dahin gestellet seyn lässet, die aber beide Religiosität, vermittelst einer vernünftigen Religionslehre, zum Zweck haben. 8) Von dem Einflusse des Glaubens und Bekenntnisses besonderer Religionslehren auf den Charakter der Laien und Geistlichen. 9) Verlust und Gewinn aus der Umänderung des Bekenntnisses besonderer Religionslehren in das Bekenntniß der Vernunftreligionslehre. 10) Verträgt sich der Protestantismus mit dem gläubigen Bekenntnisse einer geoffenbarten Religionslehre? 11) Wie soll die Christliche Religionslehre vorgetragen werden. 12) Tritt man durch Empfehlung der Vernunftreligionslehre, der Ehre Gottes, der Bestimmung des Menschen und guter Zucht und Ordnung zu nahe? — Jena, d. 29. April 1797.

Gabler.

Verbesserungen.

Seite 21. Z. 8. daran ſtatt dann. S. 23. Z. 14. falſche ſt. alalſche. S. 23. Z. 14. von unten, nach Aergerniß ein — S. 25. Z. 10. auch ſt. von dort. S. 26. Z. 16. die ſt. dieſe. S. 31, Z. 8. von unt. gemeint ſt. geredet.

NotizenBlatt

für

das Philosophische Journal.

No. III.

Auffoderung.

Den Verfasser der Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur, im ersten Stücke des Philosophischen Journals v. J. 1797, fodere ich hiemit, auf Veranlassung seines, daselbst S. 62, über ein von mir geschriebenes Programm, gefällten Urtheils, auf:

zu beweisen, daß es gegen die Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion habe gerichtet seyn sollen; wobei ich ihn zu bedenken bitte, daß ich die Frage bloß problematisch aufstellte (Siehe S. 5 des Progr.); woraus denn von selbst folgen dürfte, daß meine Absicht nicht gegen die ganze Idee jener Schrift, höchstens gegen einen Theil derselben gerichtet seyn konnte.

zu zeigen, wo ich unmäßige Jeremiaden über den Verfall der Religion angestimmt habe; zugleich auch, daß das, was über die Einmischung philosophischer Ideen etwa hie und da gesagt worden, lächerlich und übertrieben sey. So verschieden auch die Ansicht seyn kann, die wir beide von diesen Gegenständen haben mögen; welches mir dadurch sehr wahrscheinlich wird, daß er etwas Belustigendes darinn gefunden hat, wo gewiß nur Er es finden konnte; so glaube ich doch, daß jene Aeußerungen, die ohne Anmaßung und Bitterkeit ge-

than wurden, den Menschen und Professor weniger lächerlich machen, als hämische Bitterkeit, Unhöflichkeit, und Schimpfworte statt gründlicher Anzeige und Beurtheilung selbst den bejahrtesten Philosophen, verächtlich macht.

anzuführen, wo ich gesagt habe: „Kant müsse die Theologie auf einem schlechtbestellten Gymnasium studirt haben, sonst könnte er nicht so weit darinn zurück seyn; er thäte daher wohl, wenn er noch in der Schule eines modernen Theologen lernte, wie sehr sich die Theologie indeß verbessert habe.“ Die einzige Stelle, die dem Verf. zu dieser Verleumdung Veranlassung gegeben haben könnte, will ich hersetzen. Es war S. 19 u. 20 von denen die Rede gewesen, welche die Fehler einer falschen Darstellung der Religion auf die Religion selbst übertragen, und dann heißt es S. 20: In hac vero re imitati sunt exemplum viri alias longe acutissimi, qui, quae ante hos quinquaquinta annos et amplius, in schola non bene constituta invenis forsan tradi audiverat, ea usque ad hodiernum diem eodem modo tradi sibi persuasit, et religioni vitio vertit. Ich läugne nicht, daß mit diesen Worten auf einige Stellen in Kants philosophischer Religionslehre, gezielt worden sey, wo auf Glaubenslehren unserer Kirche Rücksicht genommen wird. Allein ich glaube auch, daß jeder darinn mit mir einstimmen wird, daß die Ansicht von der Offenbarung, welche Kant, als historisches System, an moralische Begriffe bloß fragmentarisch zu halten versucht hat, (s. die Vorr. z. 2ten Aufl. S. 22.) den geläuterten und gereinigten Vorstellungen unserer aufgeklärteren Theologen keinesweges angemessen sey. Wenn der Verfasser mir aber zeigen kann, daß ich jenes gesagt habe, so werde ich ihn öffentlich für einen ehrlichen, unparteiischen Mann erklären.

Endlich sich in Ansehung des Tones, dessen sich der Verf. bedient hat, gegen mich zu rechtfertigen, erlasse ich demselben um so eher, je weniger er für mich unter-

wartet war. Denn bereits 6 Wochen vor der Erscheinung jenes Journal-Heftes, ist mir von mehrern Seiten mit einer heftigen und hämischen Beurtheilung meines Programms gedroht worden, welche in dem Journale erscheinen würde. Ob er sich aber vor den würdigen Herausgebern, ob er sich vor dem wahrheitsliebenden und unterrichtet seyn wollenden Publicum, wegen einer seichten, nichts als hämische Seitenblicke und keine Gründe, keine Belehrungen enthaltenden, unhöflichen Anzeige, welche bloß wegwirft und keine einzige Ursache anführt, rechtfertigen will und kann, sey ihm überlassen.

Leipzig, den 12. Jun. 1797.

Tittmann.

Druckfehler in dem 2ten und 3ten Hefte.

2tes Heft S. 172 Z. 3 st. zusammenpassen l. zusammenfassen.
— — 174 Z. 11 v. u. st. ihm l. ihr.
— — 176 Z. 11 v. u. l. große.
— — 177 Z. 7 v. u. st. einige l. ewige.
— — 179 Z. 11. deleatur: der.

3tes Heft S. 247 Anm. Z. 3 v. u. nach für sich selbst ein Comma.
— Daselbst Z. 19 v. o. statt: er ist also nur ein Werden, l. er ist also nur im Werden u. s. w.
— — 249 Z. 11 v. u. statt des Punkts nach selbst, setze ein Comma.
— — 252 Z. 10 statt Identität l. Intensität.